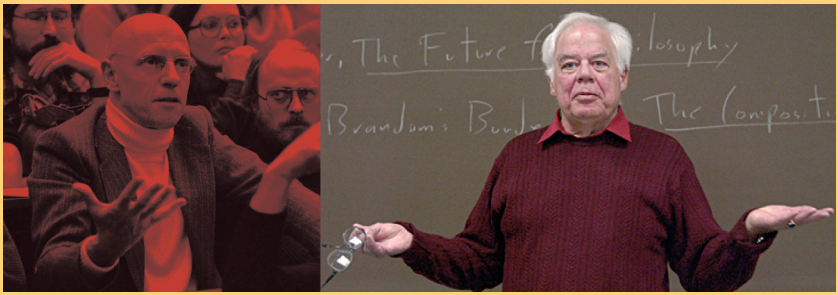

Foucault y Rorty: Presente, resistencia y deserción

Joaquín Fortanet Fernández

Prensas Universitarias de Zaragoza

FOUCAULT Y RORTY: PRESENTE, RESISTENCIA Y DESERCIÓN

Joaquín Fortanet Fernández

Prensas Universitarias de Zaragoza

FORTANET FERNÁNDEZ, Joaquín

Foucault y Rorty : presente, resistencia y deserción / Joaquín Fortanet Fernández.— Zaragoza : Prensas Universitarias de Zaragoza, 2010

354 p. ; 22 cm. — (Humanidades ; 83)

Bibliografía: p. 341-351. — ISBN 978-84-15031-02-4

1. Foucault, Michel–Crítica e interpretación. 2. Rorty, Richard–Crítica e interpretación

1Foucault, Michel
1Rorty, Richard

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© Joaquín Fortanet Fernández
© De la edición española, Prensas Universitarias de Zaragoza
1.ª edición, 2010

Ilustración de la cubierta: José Luis Cano

Colección Humanidades, n.º 83
Director de la colección: José Ángel Blesa Lalinde

Prensas Universitarias de Zaragoza. Edificio de Ciencias Geológicas, c/ Pedro Cerbuna, 12
50009 Zaragoza, España. Tel.: 976 761 330. Fax: 976 761 063
puz@unizar.es http://puz.unizar.es

Prensas Universitarias de Zaragoza es la editorial de la Universidad de Zaragoza, que edita e imprime libros desde su fundación en 1542.

Impreso en España
Imprime: GAMBON Gráfico
D. L.: Z-2240-2010

Ce que nous refusons n'est pas sans valeur ni sans importance. C'est bien à cause de cela que le refus est nécessaire. Il y a une raison que nous n'accepterons plus, il y a une apparence de sagesse qui nous fait horreur, il y a une offre d'accord et de conciliation que nous n'entendrons pas. Une rupture s'est produite. Nous avons été ramenés à cette franchise qui ne tolère plus la complicité.

MAURICE BLANCHOT

AGRADECIMIENTOS

Este texto está basado en la tesis doctoral que, bajo la dirección del doctor José Manuel Bermudo, defendí en mayo de 2008 en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona. El tribunal, presidido por el Dr. Miguel Morey y formado por el Dr. Miguel Candel, el doctor Antonio Campillo, el doctor Jose Luis Rodríguez (finalmente, ausente por causa de fuerza mayor) y el doctor Pablo López Álvarez, juzgó la tesis concediéndole la máxima calificación. A todos ellos les debo mi más sincero agradecimiento.

El acceso a los textos inéditos de Foucault y Rorty, aquí parcialmente reproducidos con permiso del IMEC, es fruto de la estancia de investigación financiada por la Universidad de Barcelona y realizada en el Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (Centre Michel Foucault) y la Université Paris XII durante el año 2006 bajo la dirección del doctor Frédéric Gros. A este respecto tengo que agradecer a José Ruiz Funes, secretario del IMEC, y al doctor Frédéric Gros su acogida, amabilidad y disposición.

Les debo agradecimientos a José Manuel Bermudo, cuyo apoyo ha sido indispensable durante tantos años, a Agustín González y a los miembros del Seminario de Filosofía Política de la Universidad de Barcelona, particularmente a Felipe, Lluís, Corrales e Íñigo.

También quisiera agradecer especialmente a Miguel Morey y a José Luis Rodríguez la amistad, generosidad y complicidad que han hecho posible estas palabras.

Por último, quiero dedicar este libro a todos aquellos que están tras lo escrito en él. Rosa, claro, Isma, cómo no, Ire, Tere, mis padres… Los aciertos y las posibles intuiciones que pueda haber tenido les corresponden a todos ellos.

INTRODUCCIÓN GENERAL

Plantear un texto sobre la obra de Michel Foucault o de Richard Rorty apenas requeriría justificación. Bastaría con aducir la importancia de tales filósofos en el marco del pensamiento actual, con referirse a la numerosísima escritura que ambos han producido, a la ingente bibliografía secundaria que ambos provocan, o a los intensos debates que sus obras han generado. Incluso cabría referirse a la actualidad, a los usos que, en el aquí y el ahora, se da a sus pensamientos desde los más diversos frentes. Sin embargo, la intención de este texto no es meramente historiográfica, no pretende exclusivamente la descripción de sus tareas ni el seguimiento de sus planteamientos. La intención última que lo mueve pasa por la certidumbre de que, en la fricción de ambos pensamientos, se da uno de los desafíos clave para el pensamiento crítico actual.

Contaban los antiguos griegos que la calidad de las armas podía medirse por la fricción del metal contra una piedra a la que llamaban *basanós.* En esa fricción se medía la nobleza del arma, se verificaba el metal en cuanto arma de combate. La certidumbre de la que parte este texto tiene que ver con esa fricción. La fricción entre el pensamiento de Foucault y Rorty. En el encuentro de ambos, en el frotamiento, en la disputa, no solo aparece la altura de ambos pensamientos, sino también algo que tiene que ver con el presente del pensamiento crítico. Como dos mundos golpeándose, ambos pensamientos vienen de voces muy alejadas, de tiempos diametralmente opuestos, de épocas inconmensurables pese a la cercanía de las fechas. El pensamiento de Foucault nos llega primero con el tono firme y contestatario de lo que en Francia se llamó 68, con sus estridencias barrocas, sus choques frontales contra lo establecido y su denuncia reiterada de toda la cultura de un tiempo. Poco a poco, esa voz se apaga, la fan-

tástica escritura de sus primeras obras, que parece multiplicarse hasta el infinito, se vuelve neutra, adquiriendo un sesgo de transparencia, una anonimia que parece dar cuenta de alguna derrota.

Del otro lado, Rorty inaugura una escritura distinta. Ingenua y voraz, plantea la redescripción de todas las derrotas, la inserción de las tragedias en el vocabulario feliz del sentimiento, la conversión a la ironía, el romanticismo unido a la ingeniería social. Es el lenguaje de una época, la de la democracia liberal, en la que los conflictos son sustituidos por plácidas conversaciones, por convicciones contingentes, por la certidumbre de que, pese a no estar en el mejor mundo de los posibles, no existen más posibilidades. Se trata de la retórica de la victoria, de la euforia contenida y estetizada de una época que se ha declarado vencedora en todos los aspectos y realiza su incursión en el último de los territorios no conquistados: el pensamiento crítico.

Ambos pensadores ejemplifican de manera soberbia la disimetría entre estas dos épocas, fácilmente datables y reconocibles. Ambos recogen lo mejor y más profundo de sus tradiciones. Lo integran en su pensamiento, ofreciendo dos de las filosofías más interesantes de los últimos tiempos, dos pensamientos que nos llevan desde la revitalización del pensamiento crítico hasta su ocaso, de la resistencia a la deserción.

Foucault logró concebir un pensamiento crítico de extraordinaria solidez que no se apoyara en ningún fundamento clásico, que rechazara los anclajes ontológicos al uso con los que se sostenía la crítica desde su inclusión kantiana en la filosofía. Ni el hombre, ni la razón, ni la voluntad de poder, ni la economía ni la verdad. Ningún trascendental guiaba esa búsqueda formidable que se encargaba de perseguir al poder en su ejercicio, de ligar cada cuestión al presente, de realizar una tarea política, tanto teórica como práctica, compartida por otros pensadores de su tiempo, pero hasta entonces no llevada hasta esa altura filosófica que supone el pensar hasta el final.

La tarea de Rorty, situándose en el filo de ese pensamiento crítico, pasa por mantener la renuncia a los trascendentales, al humanismo, a la verdad, pero dirigiendo dicha renuncia hacia otro lado, constatando que dicho pensamiento crítico posee su fecha de defunción en el momento en que las condiciones de posibilidad cambian, y el fantasma de la relación

del hombre con toda una cultura adquiere un rostro inédito: el de la democracia liberal como lugar que no precisa justificación, que ni siquiera precisa filosofía que lo sostenga. Se trata de licuar el pensamiento, de volverlo líquido y dejar que se deslice por los huecos que el mismo pensamiento tomó por ventanas que traían aires nuevos.

La voluntad de este trabajo pasa por cubrir el puente que separa a ambos pensadores. No se trata de afirmar la continuidad histórica de ambos pensamientos, ni siquiera de sacar a la luz las influencias que el pensamiento de Foucault tuvo en la labor rortyana o las comunes referencias a las que acuden en su labor. Se trata de perfilar los contornos de cierta grieta en el pensamiento político que Foucault provocó abriendo la filosofía a las cuestiones del poder, y de entender la filosofía de Rorty como la clausura final de dicha apertura, clausura que entrará en conflicto manifiesto con el espíritu que permitió abrir el pensamiento a las intervenciones políticas. Es por ello que la primera parte de este trabajo se centra exclusivamente en Foucault, realizando una lectura particularmente sensible con los problemas de la crítica filosófica. Más concretamente, se trata de dibujar los contornos de la apuesta foucaultiana situándola de pleno en la preocupación por la posibilidad de armar un pensamiento crítico más allá de la fundamentación clásica.

Foucault nos ofrece una revitalización del pensamiento crítico que no pasa por el recurso al fundamento, sea este metafísico, epistemológico u ontológico. Sin duda, los derribos de ídolos modernos a través de los autores de la tradición moderna y contemporánea —de Nietzsche a Heidegger— y su tradición filosófica contemporánea —fenomenología, marxismo y estructuralismo— marcaron el escenario a partir del cual la reflexión de Foucault podría comprenderse como un intento de pensar críticamente sin fundamentos. Sin embargo, una tarea de esta envergadura contenía una apuesta radical para la filosofía misma: introducir la cuestión política en el seno de la reflexión. El camino crítico de Foucault nos conduce a lo que en este texto hemos llamado apertura de las intervenciones políticas en la filosofía y nos remite al mismo tiempo a una cuestión de primer grado que aúna problemas políticos, antropológicos y ontológicos. La intervención política en la filosofía mediante la cual Foucault revitaliza la crítica se define como una unión entre política y ontología, como una politización de la filosofía. Desde el momento en que la filosofía carece de

fundamentos, la máquina de pensamiento que es la obra pasa a depender de una opción previa, que es fundamentalmente política: la opción por el poder o por la resistencia. Y es desde la opción por la resistencia desde donde Foucault armará una ontología del presente de carácter político cuya voluntad no será decir la verdad del presente, sino transgredirlo.

El punto de partida de este texto es la modificación que lleva a cabo Foucault sustituyendo los fundamentos clásicos por una ausencia de fundamentos que provoca la politización de la reflexión ontológica a través del análisis del saber, del poder y de la subjetividad. Dicha politización es concebida por Foucault como una unión esencial entre filosofía y resistencia. Pensar a la contra se convierte en un pleonasmo, y el ejercicio de la resistencia se identifica con el ejercicio del pensamiento mismo. Sin embargo, Foucault tan solo abre las intervenciones políticas en la filosofía. El hecho de que su tarea, incluso ontológica, se encuentre atravesada por la intervención política no cierra el camino a posteriores y diferentes intervenciones de semejante calado. La filosofía de Foucault se levanta como un arma crítica implicada en una batalla política, trágica y agonística en la cual perseguir al poder en su ejercicio se convierte en la máxima de una moral antiestratégica que no precisa darse razones, no precisa justificarse, sino que, en cuanto arma de combate, le basta su propia estela y mantiene un silencio atribuible a la propia naturaleza del combate con respecto a otras opciones políticas que se han constituido a través de la reflexión filosófica.

A estas páginas les corresponderá, así, medir los lugares exactos en los que se expresa esta politización del pensamiento, las figuras a través de las cuales toma forma un modo de pensar resistente. Para ello, ha sido necesario realizar una lectura de la obra de Foucault que exprese explícitamente su vínculo con las intervenciones políticas en sus formas ontológicas, epistemológicas y antropológicas. De este modo, hemos acudido a un concepto que el mismo Foucault, en sus últimos cursos del Collège de France, marca como fundamental en su recorrido: la noción de experiencia. El modo de abrir la reflexión a las intervenciones políticas pasa por vincular la opción por la resistencia con el concepto mismo de experiencia alrededor del cual se compone la obra entera foucaultiana como una ontología del presente. Implicar el concepto de experiencia en una intervención política en la filosofía supone politizar la experiencia misma en tanto concepto articulador de la ontología del presente, y dicha politización se consigue dejan-

do de lado los fundamentos clásicos con los que la fenomenología presentaba el problema experiencial y acudir a ciertos oscuros maestros, en los límites mismo de la filosofía, como Nietzsche y Bataille. De este modo, la articulación entre experiencia e intervención política se consigue a través de la división política entre experiencia normalizada y experiencia posible —división cuyo origen está en Bataille y su concepto de transgresión—. A través de las premisas del concepto de experiencia politizado, Foucault desarrolla una ontología plenamente política del presente acudiendo a tres ejes fundamentales: el saber, el poder y la subjetividad. Combatir contra el poder en el presente significará mostrar de qué modo la politización de la experiencia nos ofrece una ontología de esos que somos en el aquí y el ahora a través de lo que sabemos, lo que podemos y en lo que nos reconocemos, como una suerte de inversión de las grandes preguntas kantianas ahora no orientadas a establecer los límites del presente, sino a transgredirlos. Con todo ello, la resistencia se cumple como el inicio y la finalidad de una tarea filosófica, que será expresada de manera meridiana en la ética de la resistencia y el modelo de intelectual foucaultianos, expresión no solo de una voluntad de seguir pensando críticamente pese a la caída de los ídolos y los grandes relatos, sino también de la medida de una época que se dio a sí misma las armas para seguir combatiendo un presente intolerable.

Por otro lado, Rorty nos ofrece una nueva intervención política en la filosofía totalmente ajena a la que Foucault representa. Si Foucault realiza la apertura de las intervenciones políticas en la filosofía para presentar una unión entre pensamiento y resistencia, entre politización y ontología, Rorty fuerza los términos foucaultianos en un gesto poco usual entre los pensadores liberales: utilizar las armas de la izquierda crítica y posmoderna para transgredirlas. De hecho, la posición filosófica de Rorty resulta controvertida. Desautorizado por autores partidarios del liberalismo, por autores conservadores, por autores progresistas, repudiado por la izquierda y la derecha, por las figuras de la posmodernidad y por los reivindicadores de la modernidad, Rorty ha logrado, quizás a base de rechazos, hacerse con un lugar propio dentro de la reciente historia de la filosofía. Su particular pragmatismo, su voluntad de llevar a cabo una política progresista, su asunción del relativismo cultural y epistemológico, sus ataques al platonismo o sus reivindicaciones de autores posmodernos han contribuido a que este puesto singular que ocupa, ampliamente etiquetado como un neopragmatismo, presente numerosos problemas. Es por ello

que la segunda parte de este texto tratará exclusivamente de situar la labor rortyana dentro del marco de las intervenciones políticas en la filosofía, sosteniendo que, mediante ciertas divisiones metafilosóficas, como son las divisiones entre público y privado, Rorty radicaliza las intervenciones políticas en la filosofía logrando una filosofía sometida a la liberaldemocracia, excluyéndola del ámbito público. Mediante la ruptura de los fundamentos metafísicos y epistemológicos, Rorty introduce una partición política, público y privado, a través de la cual desarrolla una ontología de la contingencia expresada en el ámbito público bajo la forma de una comunidad lingüística contingente e inclusiva, y en el ámbito privado a través del ironismo. La ontología de la contingencia rortyana depende de una opción política previa expresada bajo la forma de lo público y la privado que la conforma, pero, a diferencia de la foucaultiana, no se presenta a sí misma como un arma destinada a combatir el presente, sino como un elemento persuasivo orientado a aproximar el presente a la utopía liberal rortyana: una comunidad de ciudadanos, refractarios a la crueldad, que dudan de su vocabulario último y se constituyen como audiencia cualificada de justificación de enunciados. El lugar de la filosofía en dicha utopía es, de igual modo, singular: la filosofía debe aceptar la deserción política, debe librarse de todo elemento que aspira a participar en el ámbito público y debe restringir sus acciones a la perfección de la vida privada. Con ello, la filosofía, a través de toda una serie de mecanismos que se analizarán en la segunda parte de este texto, es desterrada de la vida pública y condenada a la tarea de lidiar con su deserción. La crítica es anulada y sometida a la democracia misma, obligada a permanecer en la clandestinidad de lo privado. La reflexión rortyana nos lleva hasta la explicitación de la deserción de la filosofía. Es por ello que la intervención política que Rorty lleva a cabo resulta de un carácter distinto al foucaultiano. Su singularidad viene dada por el hecho de que no se trata exactamente de una apertura, sino de una clausura. Con Rorty, la filosofía es sometida a una intervención política unidireccional que pretende cerrar toda posibilidad de una política distinta a la propia de la democracia liberal. Una clausura, pues, no solo de la diferencia pública, sino también de la unión entre pensamiento y crítica. Unión que, como el mismo presente, parece haberse cerrado sobre sí misma anulando toda posibilidad de disidencia.

Es necesario insistir en la clave que anima esta reflexión: el dibujo de un puente entre Foucault y Rorty que permita situar el marco en el que se mueve

cierto pensamiento crítico en la actualidad. En la medida en que ambos autores conforman un escenario relativamente innovador, el de las intervenciones políticas en la filosofía, la posición de la crítica en este escenario resulta clave a la hora de ejercer una labor crítica en el presente. Usualmente, el pensamiento crítico se movía entre la necesidad de un fundamento que, desde Marx hasta Habermas, debía ofrecernos la clave para asegurar la validez de nuestras proposiciones sobre el mundo, cubriendo así el abismo entre hechos y valores. Una vez constatada la caída de los fundamentos con el advenimiento de la llamada posmodernidad, la crítica filosófica fue desplazada hacia un marco fundamentalmente estético. Era desde el lugar estético abierto por Kant en su *Crítica del juicio* desde donde era posible resituar los problemas de la crítica y establecer ciertos criterios de actuación filosófica y política.[1] En el momento de la ebullición de la llamada posmodernidad, podríamos decir, groseramente, que el pensamiento basculaba entre dos posiciones: o bien el abrazo de la posmodernidad y la asunción de una crítica estetizante, o bien el abrazo de la modernidad y la búsqueda de criterios sólidos y todavía racionales a la hora de pensar la acción política, tal y como llevaba a cabo Habermas. Los intentos de situarse en un afuera de dicho debate permanecían relativamente desplazados del debate filosófico por excelencia o bien eran integrados en una de las dos vías que parecía que estuviesen jugándose el futuro mismo del pensamiento.[2] De ahí la precipitada alineación de Foucault, Rorty, Deleuze o Derrida con la llamada posmodernidad, al mismo tiempo que la precipitada alineación de pensadores como Spinoza, Hume o Nietzsche con la modernidad.[3] Sin embargo, una vez alejados de tal debate, y tras las reivindicaciones de la tradición moderna tanto por parte de Foucault en relación a la Ilustración como por parte de Rorty en relación al pragmatismo norteamericano, el problema de la crítica aparece expuesto en otro nivel. La caída de los fundamentos no expresa tanto la pérdida de la confianza en la razón como la intrusión de la cuestión del poder en la reflexión racional. Intrusión no como un objeto más de reflexión, sino como un elemento intrínseco a la misma

1 Véase al respecto Lyotard, *El entusiasmo: crítica kantiana de la historia,* Barcelona, Gedisa, 1987.

2 Habermas, *El debate filosófico de la modernidad,* Madrid, Taurus, 1985.

3 Para observar la perspectiva del abandono del debate modernidad-posmodernidad y la introducción de matices en la citada división, véanse Z. Bauman, *Modernidad líquida,* México, FCE, 1999, y J. L. Rodríguez García, *Crítica de la razón posmoderna,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

razón, a la miríada de racionalidades que constituyen los diversos objetos culturales que conforman el presente. Dicha inclusión del poder en la reflexión supone una serie de cambios radicales a la hora de pensar la tarea filosófica. Cambios cuya principal característica pasa por politizar la filosofía, por explicitar el papel inevitable de la reflexión dentro del juego entre poder y resistencia. Esta politización de la filosofía se produce en un nivel profundo, pues los puentes entre ontología y política provocan que la reflexión misma se desarrolle a partir de una opción política previa. Lo cual no solo supone la necesidad de profundos cambios en la reflexión filosófica (asunción de la caída de los fundamentos antropológicos, epistemológicos y metafísicos), sino la necesidad de replantear el lugar mismo de la filosofía política. De este modo, el marco actual de cierto tipo de filosofía podría dibujarse atendiendo a la situación de la crítica filosófica en relación a lo político mismo. Ya que, en dicha relación, se contienen las modulaciones ontológicas, antropológicas y epistemológicas necesarias para reformular la posibilidad o la imposibilidad de una filosofía política y de una acción política del intelectual. En este sentido, el trabajo aquí presentado posee como elemento orientador la preocupación por el estado de la filosofía política tras las intervenciones políticas en la filosofía, las consecuencias epistemológicas y antropológicas que de aquí se derivan y, particularmente, la posición ética del intelectual en dicho marco. Con esta orientación, los análisis de Foucault y Rorty, en tanto representan la explicitación y la clausura de las intervenciones políticas en la filosofía, pretenden cubrir el paso desde la revitalización de la crítica hasta su deserción, poniendo especial interés en las mutaciones filosóficas en un nivel antropológico y epistemológico. Ambos tipos de intervención política requieren diferentes caracterizaciones epistemológicas y antropológicas y, por ello mismo, requieren modulaciones totalmente diversas de los elementos clásicos que hacen del pensamiento una disciplina llamada filosofía. Así pues, recorrer los hitos básicos de ambas reformulaciones de la relación entre política y filosofía supondrá recorrer asimismo complejas reformulaciones de la ontología, de la antropología y de la epistemología. Para ello, en las dos primeras partes de la tesis en las que se desarrollan las lecturas de Foucault y Rorty se han atendido a estas cuestiones con especial interés. Se ha analizado el camino de Foucault con su redefinición de sujeto como emblema de la normalización de las experiencias, con su constructo epistemológico basado en la arqueología de las ciencias humanas a través de los conceptos de *discurso* y *archivo,* de hondas reminiscencias estructuralistas. Se han analizado, también, las cues-

tiones del poder y de la subjetividad como emblemas del desarrollo de una ontología del presente basada en la politización de las experiencias que proviene de una opción política por la resistencia. Y se ha confirmado su tarea como una tarea fundamentalmente política basada en la opción por la resistencia que provoca el estallido de un gran número de cimientos filosóficos tradicionales mediante la genealogía de cada objeto cultural que conforma nuestro presente, incluido el nosotros mismos. Posteriormente, en la segunda parte, se ha cubierto el camino paralelo que realiza Rorty, desde su antropología heredera del liberalismo clásico rawlsiano, su epistemología basada en la sustitución de la verdad por la justificación, hasta la integración de ello en una ontología de la contingencia que se mueve a través de la división entre lo público y lo privado, verdadera partición política que asegura la clausura de las intervención política en la filosofía mediante la obligada deserción de la filosofía. Ambas lecturas, de este modo, participan de un mismo esquema teórico consistente en el análisis de los cambios profundos que la relación de la filosofía con lo político provoca en los principales hitos de reflexión filosófica. La estructura de ambas lecturas mantiene un elemento esquemático común consistente en, primero, marcar las características principales de la lectura general del autor, contando para ello con las referencias historiográficas principales; segundo, atender a una suerte de caracterización general del autor por medio de la cual se afianza la lectura propuesta a través de ciertos conceptos fundamentales que vertebran la relación filosofía –política (la experiencia en el caso de Foucault y la partición público/privado en el caso de Rorty) coligiendo los problemas filosóficos que deben redefinirse de acuerdo con su particular intervención política en la filosofía (a través del desarrollo de la ontología del presente en Foucault y la ontología de la contingencia en Rorty); en tercer lugar, se trata de explicitar el método filosófico (genealogía en Foucault y pragmatismo en Rorty) que permite la elaboración de una ontología plenamente política desarrollada con los focos epistemológico, político y antropológico. Para ello, en ambos autores es necesario un particular análisis del lenguaje, pues ambos asumen, de manera diferente, un particular giro lingüístico de la epistemología que posee gran influencia en los desarrollos posteriores de la ontología. Así, en último lugar, se analizan los desarrollos de la ontología del presente en Foucault (saber, poder y subjetividad) y los desarrollos de la ontología de la contingencia en Rorty a través de la contingencia privada y la contingencia pública (el *nosotros* como comunidad lingüística contingente). Para, de este modo, concluir en un análisis de las cuestiones

políticas, planteando la relación intrínseca de sus filosofías con la opción política que las marca, define y orienta.

Con ello se intenta establecer el suelo común en el que será posible el enfrentamiento entre ambos autores, su fricción, la medida del vuelo de sus propuestas. El terreno que hemos creído idóneo no es otro que el terreno en donde expresan la práctica de su filosofía: sus concepciones de la tarea del intelectual. Para llevar a cabo tal enfrentamiento, tal fricción, se han utilizado todos los elementos disponibles: cartas, declaraciones, documentos inéditos y comunicaciones personales del propio Rorty. En esta fricción se muestran de manera práctica los vínculos y las distancias teóricas de ambos autores marcados en la primera y segunda parte del texto. Se observa claramente de qué modo ambos comparten el rechazo de todos los fundamentos tradicionales con los cuales se armaba una ética y una tarea política del intelectual. Se observa, de igual modo, la voluntad compartida por ambos de resituar las coordenadas éticas para lograr una reflexión sobre el modo de actuación que no cuente con ningún agarradero y que, al mismo tiempo, sirva como complemento a la opción política que les marca el camino filosófico. Así, las figuras éticas e intelectuales que ambos proponen se encuentran en las antípodas de los intelectuales clásicos y las éticas deontológicas que inspiraron durante siglos el sueño del filósofo rey, encargado de ofrecer las pautas correctas de actuación ética y política. Las propuestas foucaultiana y rortyana son, pues, el precipitado de sus posiciones teóricas y mantienen una fuerte coherencia con el resto de su filosofía. En la ética de la resistencia marcada por Foucault hasta la ética humanitarista que Rorty propone para su utopía liberal se observan las concomitancias teóricas relativas a la necesidad del abandono de una filosofía tradicional, pero, al mismo tiempo, se observan las distancias insalvables que sus opciones políticas implican. En Foucault, el rechazo de lo intolerable, la negativa a intentar mejorar el mundo que nos envuelve, el despecho insobornable hacia toda forma de aceptación del statu quo, hacen de la ética de la resistencia un intento radical y honrado de seguir insistiendo en la crítica y en la resistencia como claves últimas del quehacer filosófico. Por su parte, la aceptación del presente como un lugar adecuado, la negativa a aceptar cualquier acto de crueldad y la necesidad de ampliar la solidaridad en lugar de la racionalidad hacen de la ética irónica y humanitarista rortyana un intento de promover la política liberal y caminar hacia una utopía liberal de seres contingentes que logran su autocreación privada y man-

tienen lazos eventuales con una comunidad que los acoge como ciudadanos, comunidad contra la cual todo intento de crítica radical será condenado. Así, la ética humanitarista cumple la deserción de la filosofía, mientras que la ética de la resistencia cumple la politización resistente de la experiencia. De este modo, las figuras del intelectual que ambos proponen suponen una propuesta práctica de la tarea misma del filósofo. Ambas suponen una ruptura radical con la figura clásica del intelectual que, desde Zola al marxismo, intervenía políticamente en la sociedad marcando el camino adecuado para la realización política de un sueño. Ambas figuras del intelectual desplazan la intervención política en la sociedad mediante una serie de redefiniciones de la tarea intelectual que pasan fundamentalmente por el abandono de la preeminencia de un sujeto portador de las voces de los oprimidos, representante de un movimiento ideológico cuya realización depende del cumplimiento de una teoría, de la aplicación práctica de una serie de máximas teóricas. El intelectual específico foucaultiano, embarrado en la tarea crítica e inacabable de perseguir al poder en su ejercicio, se empecina en seguir ofreciendo sus armas teóricas al servicio de la voz de los silenciados, de las luchas específicas que implican una subversión. El intelectual irónico rortyano, en cambio, se sabe sometido a la democracia, y su tarea es reformista en el sentido en que debe reformar, mediante campañas efímeras, aquellos aspectos que puedan ayudar a promover la democracia liberal. El intelectual foucaultiano representa la insistencia de una labor crítica sin fundamentos orientada a resistir políticamente, a realizar intervenciones políticas sectoriales y efímeras que cortocircuiten las relaciones de poder manifiestas en determinados sectores sociales. Y el intelectual rortyano representa la tarea irónica de un intelectual que asume la deserción política de la filosofía y pone su labor teórica al servicio de las necesidades de la democracia liberal, entendiendo así que la única labor filosófica posible y pensable en democracia no es sino ayudar a fomentar sus principios anulando toda crítica, circunscribiendo la teoría a la perfección privada y fomentando la ironía y la solidaridad como marcas democráticas que ayudarán a lograr un *nosotros* más inclusivo y tolerante, una comunidad democrática más amplia.

El enfrentamiento entre ambos autores nos ofrece el escenario del acabamiento de la filosofía política, el rechazo de todo residuo de esa figura clásica del filósofo rey y un arco que nos lleva desde la resistencia hasta la deserción, desde la pasión política desfundamentada y empecinada en sal-

var a la crítica haciendo del pensamiento una labor de resistencia hasta una deserción irónica, sometida a la política democrática, que clausura toda intervención política en la sociedad y en la filosofía que contravenga alguna de sus premisas. Este es, pues, el lugar donde acaba este trabajo. Es el escenario que se ha querido marcar convenientemente a lo largo de estas páginas. No porque creamos que se trata del único escenario adecuado para pensar el presente, sino porque se trata de un escenario en el que se cumple el camino que va desde la revitalización inédita de la crítica por parte de Foucault hasta la clausura de la misma mediante el diagnóstico de deserción rortyana. Somos conscientes de las limitaciones de este trabajo. En ningún momento se pretende aquí dar cuenta del estado actual de la crítica de manera pormenorizada. Somos conscientes de que existen intentos de revitalización de la crítica desde numerosos frentes, con resultados altamente interesantes que mantienen reflexiones sobre el presente de distinto calado. Sin embargo, creemos que el escenario aquí presentado ofrece al menos un atractivo para la tarea crítica, que es el hecho de pensar el puente que une y separa la crítica y la democracia desde dos de los pensadores que de un modo brillante y original han tematizado la defensa de la crítica y la defensa de la democracia. Además, tal escenario permite plantear algunos de los interrogantes políticos a los que una reflexión que se plantee la crítica en el mundo liberal y globalizado debe, creemos, atender: el espacio público, las relaciones de poder, la partición entre lo público y lo privado, la contingencia, la política de las experiencias, la deserción de la filosofía y la posibilidad de una filosofía política que asuma la caída de los fundamentos. Es por ello que la voluntad de este texto ha pasado en todo momento por marcar los puntos claves del pensamiento de ambos autores, puntos clave que nos ofrecen dos modos radicalmente opuestos de pensar una vez que se certifica la crisis de la filosofía política tradicional y del intelectual clásico. Ambas filosofías representan intentos de estar a la altura filosófica, moral y política del presente, intentos de animar políticamente una tarea, la filosófica, que había quedado huérfana de fundamentos. La convicción que anima este texto es que, en su enfrentamiento, en su fricción, se sitúan los problemas actuales del pensamiento crítico. La convicción de que en el puente que aquí se dibuja se juegan cuestiones que competen directamente a la posibilidad del análisis crítico del presente y del papel de la filosofía en dicho presente.

PRIMERA PARTE: FOUCAULT

Puede que el estilo barroco de Foucault, que daba tanto miedo a Callois, no sea más que el surgimiento de una escritura como práctica que muestra, en el momento de su producción, lo contrario de lo que dice: la posibilidad de escapar al orden del discurso. Debería ser necesario reir al leer a Foucault.

JUDITH REVEL

La crítica no es una pasión de la cabeza, sino la cabeza de una pasión. No es un bisturí, es un arma. Su objetivo es su enemigo, a quien no quiere refutar, sino aniquilar [...]. Se trata de describir la sorda presión mutua de todos los ámbitos sociales entre sí, un descontento general y pasivo, un embotamiento a la vez consciente y equivocado sobre sí mismo, embarcado en un sistema de gobierno que vive de la conservación de todas las infamias y no es sino la infamia del poder.

KARL MARX

1. INVITACIÓN A FOUCAULT

Hace más de veinte años que murió Foucault, y su obra, todavía hoy, parece multiplicarse gracias a la reciente aparición de documentos inéditos, a la transcripción de sus últimos cursos del Collège de France y a la bibliografía secundaria que no cesa de aumentar. Sin que pueda hablarse de una corriente de pensamiento, podemos encontrar aplicaciones de su obra y de su trabajo en los frentes más variados, desde la filosofía misma hasta la sociología, la política o la antropología. Parece que el escándalo filosófico que provocaron algunas de sus principales obras ha quedado silenciado y se comienza a leer su tarea no como el producto de una época radical y posmoderna, sino como una lenta y sólida contribución a la disciplina del pensamiento. Pero, a pesar del reconocimiento de la solidez de su filosofía, todavía hay voces que revindican su desafío de pensar hasta el final y sin agarraderos, esa tarea tan nietzscheana y tan poco humana que nos sigue pareciendo propia de otra época, algo así como la cifra del 68, tiempo tatuado en la historia como el tiempo de la contestación. Como si el rigor y la ebriedad se conjugaran a la hora de leer a Foucault. Sin duda, ambas afirmaciones tienen parte de razón y, en el aquí y el ahora, la tarea que nos corresponde es atender a su pensamiento más allá de las solidificaciones filosóficas y académicas, prestando oído también a esas particulares palabras que acuden desde el corazón del 68, hoy en día prácticamente silenciadas. Volver a las modulaciones de esas voces resistentes no para realizar un trágico diagnóstico de nuestra sociedad, ni para perderse en la nostalgia, sino para forzarlas, encajarlas, obligarlas a resituarse y pensar nuestro tiempo, a medirse con el presente. Encajar la ebriedad y el rigor, mostrar su profunda coherencia.

La tradición filosófica de la cual bebe Foucault se nos aparece como una mezcla extraña entre los pensadores oficiales de su época y geografía (Althus-

ser, Dumézil, Sartre, Merleau-Ponty) y los oscuros sótanos del saber (Bataille, Blanchot, Klossowski). Podemos situar el surgimiento de la filosofía foucaultiana en un marco particular, el escenario filosófico francés de los años cincuenta. Marcado por el marxismo y la introducción de la fenomenología a través de las conferencias de Husserl en 1929, traducidas por Levinàs bajo el título de *Meditaciones cartesianas,* Foucault observa retrospectivamente el escenario filosófico en el que creció como un campo de batalla entre la filosofía del sujeto y el significado (Sartre y Merleau-Ponty) y la filosofía del saber y el concepto (Cavaillès, Canguilhem). Pensamiento oficial al que se le sumaría un tipo de pensamiento subterráneo, marcado por las lecturas de lecciones de Kojève y la recuperación de Nietzsche que, sobre todo, Bataille y Klossowski realizan amparados por el Colegio de Sociología. Entre todas estas corrientes que barrían el panorama del pensamiento, Foucault se decantará por reconocer una doble estirpe de maestros: los filósofos del concepto, con Canguilhem al frente, de los cuales tomará la necesidad de desprenderse del sujeto a la hora de analizar las formaciones epistemológicas, y los filósofos del no saber, con Bataille a la cabeza, de los cuales tomará el imperativo de la transgresión como núcleo fundamental del pensamiento.

De este modo, en los años sesenta, Foucault se alinea con el estructuralismo en tanto supone un desarrollo de la filosofía del concepto de Bachelard y Canguilhem y continúa la exploración de los territorios del saber sin acudir a una filosofía del sujeto, tomando la noción de *sistema* como elemento ordenador de las formaciones epistemológicas e históricas que determinan al sujeto. Pero, sin embargo, la oscura herencia nietzscheana que proviene de Bataille, Blanchot y Klossowski le impide abrazar el estructuralismo con la claridad y el convencimiento de otros pensadores de la época. La síntesis de esta amalgama de corrientes filosóficas, a la que se le suma una particular visión del marxismo, la podemos encontrar en su *Historia de la locura,* monumento que se desprende de la filosofía del sujeto, que atiende a las formaciones históricas del saber pero que, al mismo tiempo, apunta a brechas metafísicas en la línea de *El nacimiento de la tragedia,* abrazando el concepto de transgresión y de experiencia límite como los principales ejes filosóficos a partir de los cuales es posible pensar aquello que está en el límite mismo del saber: la locura.

Filosofía del sistema y filosofía de la locura. Gris y meticulosa recogida de datos históricos y transgresión de la normalidad por el exceso. Pen-

sar hasta el final de una época —pensar su nacimiento— para, así, pensar de otro modo. Gesto doble al que parece que Foucault nos emplaza constantemente, desde su primera gran obra. Y es que tras cada análisis hay un cambio profundo de registro. El pensar la locura como elemento negativo a partir del cual se instala una ordenación del saber a través del silenciamiento y la exclusión le traslada a pensar el orden epistemológico en el cual nació la figura del hombre y las diciplinas humanísticas *(Las palabras y las cosas).* Y, precisamente, analizar el Orden de ese saber que nos precede y prefigura le lleva a constatar el poder que, a través del encierro y la disciplina *(Vigilar y castigar)* se pone en marcha en las sociedades occidentales a la hora de producir ese sujeto normalizado y disciplinado que va de la mano de todos y cada uno de los discursos clásicos sobre el hombre. Constatación del poder que le lleva a la pregunta por la sexualidad *(Historia de la sexualidad),* cambiando su registro anterior y focalizando las reflexiones sobre la ética de sí, sobre un sujeto que quiere dejar de estar sujetado. Cambios radicales de temática, de perspectiva, incluso de metodología, que mantienen al menos un elemento común: pensar el orden de lo que es para poder ser de otro modo, integrando, así, la labor fría y meticulosa de la filosofía del sistema y la ebriedad del exceso de la transgresión, como una suerte de labor fundada en el reverso de la antropología clásica.

De este modo, podemos afirmar que el pensamiento foucaultiano, como una genial alquimia entre saber y no saber, se mantiene en el filo mismo de la filosofía obligándola a pagar su complacencia con la normalidad mediante el recurso a lo excluido. Y quizás sea el escorzo del saber oficial, en su intento de pensar respetuosamente lo que ha quedado afuera de la cultura, la tarea más silenciosa y obstinada con la cual Foucault nos desafía: pensar de otro modo.

Pensar de otro modo. Puede que sea este el envite foucaultiano que nos impide realizar la síntesis académica de su pensamiento y el impulso que avivó las numerosas polémicas que, desde el marxismo al estructuralismo, pasando por el humanismo y el historicismo, Foucault mantuvo con los pensadores de su época. Su decir escurridizo, sus bruscos cambios de temática y hasta de metodología parece que a esto apuntan, pero su paso del tratamiento del sueño a la locura, su visión sobre la penalidad, su trabajo sobre el poder, el biopoder y la sexualidad, no

corresponden a saltos irreconciliables en su pensamiento, a una sucesión desordenada de temas, sino a un nudo de coherencia que, bajo el imperativo de pensar de otro modo, nos ofrecen un núcleo a partir del cual es posible leer a Foucault. Porque pensar de otro modo no es sino un pleonasmo cuando vislumbramos el nudo de la tarea foucaultiana: ser de otro modo. La apertura con la cual nos provee el pensamiento de Foucault pasa por una llamada a ser diferentes, por una inclusión radical de la diferencia en el presente. Una diferencia que no es tratada a nivel ontológico como en Derrida o Deleuze, sino que es referida al modo en que nos relacionamos con aquello que no pasa, en nivel antropológico. A nuestra experiencia misma. La experiencia, pues, será una de las claves a partir de la cual leeremos la obra de Foucault como un modo de acercarnos críticamente a nuestro presente. La tarea foucaultiana, así, será doble: definir nuestro presente y combatirlo para abrir la posibilidad de ser de otro modo. Dicho con otras palabras: una historia crítica de nosotros mismos a través de la crítica histórica de nuestras experiencias. Por ello el tratamiento de la locura, de la penalidad o de la sexualidad, experiencias mayores a través de las cuales nos entendemos como sujetos normales en el interior de una cultura.

Según la lectura aquí emprendida, la posibilidad de realizar una historia de las experiencias posee dos sentidos primordiales: establecer las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia presente y, por otro lado, transgredir la experiencia posible, abrirla a nuevos modos de experiencia que no están contemplados en el entramado cultural que marca las posibilidades de experiencia actuales. Ambos sentidos corresponden a la voluntad foucaultiana, tantas veces citada, de realizar una ontología del presente, una ontología histórica de nosotros mismos que pasaría no solo por establecer las condiciones de posibilidad del presente, sino también por la voluntad de transformarlo. Con ello, la ontología del presente se nos aparece como fuertemente vinculada a la tarea de realizar una historia crítica de las experiencias principales a través de las cuales nos constituimos como individuos pertenecientes a una cultura determinada. Lo que está en juego en esta lectura es la posibilidad de leer a Foucault a partir de la intersección de dos conceptos clave: la experiencia y la ontología del presente. Ambos se constituyen recíprocamente debido al hecho de que la ontología del presente descansa en el modo de articular las formas de experiencia, y las formas de experiencia poseen su sentido y su marco en el desarrollo de una tarea consistente en decir el presente con el objetivo de

transgredirlo a través de una ontología que se nos revela, a partir de la politización de la experiencia, como plenamente política, plenamente resistente. Sin embargo, los problemas surgen a la hora de concebir los dos niveles o sentidos del concepto experiencia: analizar las condiciones de posibilidad y transgredirlas, pues se trata de dos gestos diferentes que deben ser integrados en un mismo método filosófico. Dicho problema, que nos remite a la concepción crítica y al método genealógico, encontrará su solución al considerar que el concepto de experiencia, constituyéndose según el modelo lingüístico deudor del estructuralismo y de la crítica literaria, sufre una politización que poseerá hondas repercusiones en la tarea de realizar una ontología del presente. La politización de la experiencia, o la política de la experiencia, supondrá una apertura a las intervenciones políticas en la filosofía, es decir, abrirá la posibilidad, quizás por primera vez de forma explícita, a que una opción política —la opción por la resistencia— gobierne la mirada ontológica sobre el presente. Con el objetivo de realizar la lectura aquí esbozada, trataremos primero las relaciones entre historia y experiencia en el capítulo segundo para, después, armar un concepto de experiencia a través del cual podamos recorrer los momentos principales en los cuales se expresa la ontología del presente, que se desarrollará en el tercer capítulo. Se trata del núcleo de la lectura aquí propuesta, que pasa por asumir que a través del concepto de experiencia y a través de la politización que dicho concepto conlleva para con la filosofía, Foucault desarrolla una ontología del presente íntimamente ligada con este concepto de experiencia, que se desgrana desde los polos saber, poder y subjetividad en un intento no de mostrarnos la verdad del presente, sino de transgredirlo, ontología desarrollada en el capítulo cuatro mediante, primero, el análisis de la genealogía y su implicación en el presente y, en el quinto capítulo, mediante la descripción de los ejes experienciales que conforman la ontología del presente: saber, poder y subjetividad. Ontología del presente vinculada a la experiencia que nos ofrecerá, en el sexto capítulo, la marca de las intervenciones políticas en la filosofía, es decir, un nuevo modo de concebir las relaciones entre filosofía y política, una politización de la tarea ontológica.

Para realizar tal lectura, hemos atendido a todos los textos de Foucault a los que hemos tenido acceso. Tanto sus principales libros como sus entrevistas o conferencias constituyen un material de trabajo a partir del cual es necesario recontruir la tarea coherente de pensar de otro modo. Bajo dife-

rentes modulaciones, dicha tarea se encuentra en la totalidad de sus textos. Para acceder a ellos, ha resultado de gran ayuda la recopilación de los *Dits et Écrits,* publicados en 1994, que contiene casi la totalidad de las intervenciones públicas que realizó Foucault.[4] Asimismo, hemos accedido a sus textos inéditos a través del Centro Michel Foucault en el IMEC (Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine) que nos han ofrecido un valioso material para poder sellar una lectura de su obra basada en el concepto de experiencia. Por otro lado, nos hemos alejado voluntariamente de otras lecturas de su obra basadas en la división de su pensamiento en etapas, del mismo modo que no hemos realizado un estudio instrumental de sus herramientas filosóficas aplicándolas a temas presentes.

La intención que recorre este texto pasa por realizar una lectura de su pensamiento basándonos en el compromiso con el presente de su filosofía que, a nuestro juicio, marca un punto de no retorno entre las relaciones filosofía/presente, embarcándonos en un nuevo territorio: el de las intervenciones políticas en la filosofía. Filosofía y presente, esto es, la incardinación del pensamiento en eso que nos pasa, en nuestro modo de habitar el mundo, que se trastoca convirtiéndose en una relación esencialmente politizada. Ya no podemos pensar sobre nosotros mismos sin hacer referencia a la posibilidad política de transgredir lo que somos. Y esta delicada enseñanza que recorre la obra de Foucault como un murmullo es esencial a la hora de medirnos con nuestro presente. Es por ello que se tratará la especial coherencia de la noción de experiencia y su modo de escanciarse en la obra de Foucault, dejando de lado otras posibles lecturas que, siendo extremadamente ricas, no competen a la tarea que aquí nos hemos propuesto. Porque de lo que aquí se trata no es de academizar un pensamiento, ni siquiera de intentar encontrar una filosofía-herramienta que nos permita resolver las cuestiones con las cuales el presente nos incomoda. De lo que se trata, de lo que sigue tratando todavía, es de cómo pensar y pensarnos en un presente desértico que invade el pensamiento hasta el punto de convertirlo, y convertirnos, en pensamiento del presente: en figuras de *lo mismo.*

---

4 A partir de ahora, por razones de manejo del texto, nos referiremos a los volúmenes de los *Dits et Écrits* con la abreviatura DE, seguida del volumen. Así, el primer tomo de los *Dits et Écrits* será referido con la abreviatura DE, I, y así sucesivamente.

2. EL CONCEPTO DE *EXPERIENCIA:* DEFINICIÓN Y DESARROLLO

El concepto de *experiencia* aparece en numerosos lugares de la obra foucaultiana. Puede afirmarse que envuelve su obra entera, cambiando de modulación y de situación. Desde la experiencia fenomenológica[5] de sus primeras obras hasta la posterior experiencia-límite, el concepto de experiencia resulta fundamental a la hora de establecer una coherencia entre cada una de las llamadas etapas de su pensamiento. Es cierto que no siempre se mantiene la misma formulación y que los cambios fundamentales que sufre la noción provocan que la experiencia de corte fenomenológico que se emplea a mediados de los años cincuenta sea radicalmente diferente de la noción de experiencia que se expresa en su etapa final. Sin embargo, pese a que la formulación filosófica de tal experiencia sufra importantes cambios, la raíz de su presentación, en 1961 en *Historia de la locura* como experiencia límite,[6] se mantendrá en toda su obra y articulará el nudo de coherencia que se expresa en su voluntad final de llevar a cabo una historia de las experiencias íntimamente relacionada con una ontología del presente. Precisamente, de lo que se trata ahora es de sellar un concepto de experiencia formado mediante ciertos rasgos que comparten todas las formulaciones de dicha noción desde su primera gran obra, desde su *Historia de la locura.* Estos trazos característicos permitirán hallar el suelo común y la dirección desde la cual podemos comprender la tarea

5 Para un análisis de la experiencia fenomenológica en las primeras obras foucaltianas, véase J. L. Moreno Pestaña, *En devenant Foucault,* Broisseux, Du Croquant, 2006.

6 Véase al respecto Foucault, «Préface à Histoire de la folie», DE, I, p. 162.

foucaultiana como una historia de las experiencias, y más concretamente, siguiendo el título de R. D. Laing, como una politización de las experiencias.[7] Para ello, es necesario acudir a sus dos prólogos (uno que denominaremos «primer prólogo», no publicado en su momento y recopilado en los *Dits et Écrits,* y otro, denominado «segundo prólogo», finalmente publicado en 1984) al segundo volumen de *Histoire de la sexualité,* y, además, al curso inédito del Collège de France de 1983, en cuya primera sesión propone importantes cuestiones metodológicas que caminan en la dirección de establecer la noción de experiencia como nudo de coherencia de su obra. Así, en primer lugar, se hace necesaria una definición inclusiva de la experiencia que subsuma sus diferentes conceptualizaciones diacrónicas. Encontramos una primera definición inclusiva en el modo en que Foucault reorienta su trabajo sobre la sexualidad en el primer prólogo no publicado de *Histoire de la sexualité.* Vinculando su tarea a la realización de una historia de las experiencias, Foucault nos marca en dicho prólogo el modo en que sus análisis del saber, del poder y de la sexualidad se anudan en torno a una búsqueda que lo aúna: la experiencia compleja en la cual se une un campo de conocimiento, un conjunto de reglas y un modo de relación consigo mismo y el otro. Es decir, el análisis histórico de eso que somos.[8] Con el objetivo de mostrar lo más claramente posible la noción de experiencia, nos debemos referir al segundo prólogo de *Histoire de la sexualité,* en donde se marca una definición breve y precisa de aquello que se denomina *experiencia:* «Entendemos por experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad».[9] La experiencia como correlación entre saber, poder y subjetividad permite subsumir las tareas emprendidas por Foucault en sus grandes obras, así como en sus supuestas distintas etapas, en el seno de un proyecto de realizar una historia de las experiencias. Cada uno de sus intereses vendría marcado como un momento puntual, un análisis específico de cierto tipo de experiencia. Cierto que diferentes experiencias requieren un diferente análisis, y que la correlación de la experiencia del preso mantiene un mayor vínculo con los tipos de normatividad

7 M. Morey, «Introducción», en Foucault, *Entre filosofía y literatura,* Barcelona, Paidós, 1999.

8 Foucault, «Prologue», DE, IV, París, Gallimard, 1994, p. 579.

9 Foucault, *Historia de la sexualidad,* vol. II, Buenos Aires, Siglo XXI, 1984, p. 8.

que la experiencia de la sexualidad. Pero, en mayor o menor medida, los tres ejes principales (saber, poder y subjetividad) constituirán en su correlación las formas de experiencias históricas del presente, las formas en que se escanciará una ontología del presente.

Sin embargo, al referirnos al concepto de experiencia, aparece una duplicidad derivada de una diferencia de niveles en la noción misma de experiencia. Se trata de la diferenciación entre experiencia normalizada y experiencia posible, diferenciación que Foucault, como veremos en capítulos posteriores, extrae de la división que realiza Bataille entre experiencia y empleo del tiempo.[10] De hecho, la obra entera foucaultiana se puede observar desde esta división, expresada en su forma más pura en la división entre poder y resistencia. La experiencia normalizada es aquella que surge del análisis de las condiciones de posibilidad, aquella que queda establecida como la correlación entre los campos del saber, del poder y de la subjetividad. Se trata de la experiencia de lo que somos en el aquí y el ahora, de nuestro presente. Si acudimos a la noción de ontología del presente, también expresada como ontología histórica de nosotros mismos, el tema se vuelve meridianamente claro: se trata de analizar las condiciones de posibilidad que marcan las experiencias fundamentales a partir de las cuales nos reconocemos como históricamente situados en el presente, como sujetos incardinados en un aquí y en un ahora. Insistiendo en que el término *sujeto* se refiere no a una disposición antropológica, sino al modo en que, en el presente, las experiencias se conforman de acuerdo con todo un entramado de saber y de poder, de teorías y de prácticas. Este proyecto, pues, constata los hitos que nos producen como sujetos sujetados, atados a experiencias formadas y producidas a través de una correlación de poder, saber y subjetividad. Sin embargo, convive con otro nivel de la noción de experiencia. Se trata de la experiencia considerada bajo el prisma de lo posible. La experiencia normalizada no agota lo posible, es decir, son posibles un número de otras experiencias que supongan un modo distinto de ser sujeto, un modo distinto de articular el presente: «La experiencia permite, en definitiva, una alteración, una transformación de la rela-

10 Véase Morey, «Introducción», en Foucault, *Entre literatura y filosofía,* Barcelona, Paidós, 1999. También conviene prestar oído al idioma francés, que bajo el término *expérience,* acuña los significados de «experiencia» y «experimento», es decir, experiencia posible.

ción que mantenemos con nosotros mismos y con nuestro universo cultural».[11] Se trata del carácter de transgresión que va unido al desarrollo del concepto de experiencia, particularmente de la lectura que Foucault realiza de la noción de experiencia de Bataille, refrendada por el recurso a la genealogía nietzscheana, que no solo aspira a conformar una ontología, sino que, en el mismo gesto, pretende también desarrollar una crítica y la apertura de una posibilidad de existencia diferente. Así, la experiencia posible insiste en el carácter necesariamente crítico del concepto. La historia de las experiencias responderá a un gesto ontológico y crítico en cuanto unión del análisis de la experiencia normalizada y la apertura de la experiencia posible. Ambos niveles de la noción conviven perfectamente una vez que se admite la politización plena de la experiencia. Politización que, a través de la reflexión sobre el lenguaje, será concebida como consecuente con los principios mismos de la experiencia. La historia de las experiencias poseerá una honda relación con el proyecto de realizar una ontología crítica del presente. La ontología del presente, crítica en la medida en que se trata de analizar las condiciones de posibilidad del presente para transgredirlo, será desarrollada a través del análisis de distintos focos de experiencias cruciales. El sentido de establecer lo que es el presente pasa por establecer lo que somos, el modo en que nos experimentamos en cada uno de los hitos mayores que, según Foucault, conforman nuestra actualidad. De ahí que las problematizaciones principales que marcan los análisis foucaultianos posean como última referencia problemas morales de reconocimiento: locura, prisión, enfermedad, normalidad o sexualidad. Modos de reconocerse, modos de experimentarse como sujeto inscrito en el presente que definen el suelo a partir del cual nos reconocemos como nosotros mismos. No en vano la ontología del presente es denominada por Foucault «una ontología histórica de nosotros mismos». Y, precisamente, la labor ahora pasa por analizar la íntima relación entre el análisis de una historia de las experiencias y el desarrollo de una ontología del presente. En una palabra, el modo en que se escancia el proyecto foucaultiano de decir el presente a través de la noción de experiencia. Para responder a ello, es necesario acudir a la última redescripción de la labor teórica que Foucault realiza en uno de sus últimos cursos del Collège de France. En el curso

11 W. Schmid, *En busca de un nuevo arte de vivir,* Valencia, Pre-textos, 2002, p. 217.

inédito de 1983, Foucault mismo nos ofrece una respuesta explícita acerca del papel de la experiencia en su obra, realizando una importante torsión metodológica y vinculando su labor con la noción de experiencia alrededor de tres ejes principales que expresan el desarrollo de la ontología del presente:

> Mi tarea consiste en hacer algo distinto de lo que hacen los historiadores. Me desmarco de su método. […]. Al contrario, lo que he intentado hacer es una historia del pensamiento, y por pensamiento entiendo un análisis del foco de experiencias, cómo se articulan unas con otras: 1) formas de saber posible, 2) raíz normativa del comportamiento de los individuos, y 3) el modo de existencia virtual para los sujetos posibles. Es la articulación de estas tres cosas lo que podemos llamar, creo, foco de experiencias.[12]

Bajo esta idea de «foco de experiencias» se agitan importantes consideraciones metodológicas que pueden hacernos avanzar en la relación que apuntábamos. Se trata de una historia de las experiencias articulada en tres ejes constitutivos: formas de saber posible, control normativo del comportamiento y subjetividad posible. En primer lugar, el análisis de la experiencia como núcleo de la formación de saberes es realizado monográficamente en *Les Mots et les Choses* y *l'Archéologie du Savoir,* donde se establecen el desplazamiento desde una interpretación de los saberes como desarrollo o el progreso del conocimiento hasta un estudio de las prácticas discursivas que constituyen los modos de conocimiento posibles y sus reglas de verdad y falsedad, las formas de veridicción. Es decir, en lugar de la historia del conocimiento, un análisis de los saberes, de las prácticas discursivas que organizan dichos saberes de acuerdo con determinadas reglas de veridicción: la problematización de la verdad. Es el desarrollo particular de la ontología del presente que se ocupa de las formas de saber.[13]

En cuanto al análisis de la raíz normativa del comportamiento, realizada específicamente en *Vigilar y castigar,* el desplazamiento hacia el eje experiencial implica una traslocación total del concepto tradicional de poder, concepto jurídico y represivo. En lugar de realizar una historia de los tipos de poder tal y como se han presentado en las diversas institucio-

12 Foucault, registro sonoro del Curso Inédito del Collège de France de 1983, Sesión 1, IMEC, côte C.68 (1.1). Transcripción y traducción propias.

13 Ib.

nes y Estados, la tarea se convierte en el análisis de las técnicas y los procedimientos (exclusión, encierro, ilegalismo) mediante los cuales se produce la normatividad y la normalidad, integrando la posibilidad de transgresión en el interior de un orden social. Es decir, poner la cuestión del comportamiento en términos de poder productor que se ejerce mediante una serie de técnicas de gobierno, el desarrollo de la ontología del presente que se ocupa del poder.[14]

Finalmente, realizar una historia experiencial de la subjetividad implica rechazar la teoría tradicional del sujeto, del sujeto entendido como centro cartesiano de conocimiento y decisiones para pasar a un análisis de la subjetivación (sujeto criminal, sujeto loco, sexualidad) y analizar estas formas de subjetivación en relación con las técnicas de sí y la aparición de toda una moral de la conducta, una pragmática de sí. El último desarrollo de la ontología del presente, aquel que se ocupa de los modos de subjetivación, íntimamente relacionados tanto con las cuestiones del saber como las del poder. Esta tarea se llevará a cabo, particularmente, en la última parte de su obra, en donde el análisis de las técnicas de sí, como la confesión, resulta esencial a la hora de experimentarse como subjetividad. De este modo, el desplazamiento que convoca una historia de la experiencia es expresado, en palabras del mismo Foucault, del modo siguiente:

> Sustituir la historia del conocimiento por el análisis histórico de las formas de veridicción, sustituir la historia de la dominación por el análisis histórico de los procedimientos de gubernamentalización, sustituir la teoría del sujeto o la historia de la subjetividad por el análisis histórico de la pragmática de sí, he aquí las diferentes vías de acceso a través de las cuales he intentado la posibilidad de una historia de las experiencias: experiencias de la locura, de la enfermedad, de la sexualidad, experiencias importantes en nuestra cultura.[15]

Las consecuencias de todo ello se analizarán pormenorizadamente en los siguientes capítulos, en los que se tratará de ofrecer, a la luz de este desplazamiento, una lectura de su obra. El desplazamiento de la problemática hacia la noción de experiencia entendida como transgresión, pérdida de representación y problematización de la verdad, exige una lectura de sus anteriores obras como el ejercicio de una historia de las experiencias a tra-

14 Ib.
15 Ib.

vés de la cual, en sus dos niveles, ontológico y crítico, se desarrolle una ontología del presente. La tarea de esta historia de la experiencia en la que aquí se pretende situar el gesto de la obra foucaultiana permite hacer visibles los límites invisibles, cuestionar la razón, ofrecer el encofrado teórico de las verdades, el suelo ontológico de la exclusión y la inclusión, rechazar el concepto clásico del sujeto humanista, pensar la genealogía de nosotros mismos, la ontología histórica del presente. Dicha tarea no puede ser realizada sin el movimiento por el cual la experiencia se desmarca del empleo del tiempo, del orden del discurso, del poder, de la defensa de la sociedad mediante un giro político preontológico que se llama resistencia y que significa el escándalo de la disciplina, de la normalización, de la politización de la experiencia transgresiva, anti-representacional y problematizadora en empleo del tiempo. Esta experiencia, en tanto no puede evitar los envites de las relaciones de poder, de las prácticas institucionales, de los saberes, del orden del discurso, de la voluntad de verdad, se encuentra necesariamente politizada desde el mismo momento en que se quiere crítica y ontológica. Si renunciara a establecer los límites de lo que somos para franquearlos, a establecer la historia silenciada de nuestras verdades, de la relación con la cultura que nos constituye, si renunciara a realizar una ontología histórica de nosotros mismos que desvelase el escándalo del uno mismo, si renunciara a recitar la letanía de las singularidades silenciadas y excluidas, si renunciara a todo ello, ya no podría ser denominada experiencia. Caería del lado del empleo del tiempo, de la normalización, de la disciplina. Por tanto, una experiencia así concebida debe politizarse necesariamente, prestar atención al modelo nietzscheano de la batalla que Foucault recuerda en el final de *Vigilar y castigar:* hay que escuchar el estruendo de la batalla.

3. LA CONSOLIDACIÓN DEL CONCEPTO DE *EXPERIENCIA*

Tras el examen de la primera edición de *Historia de la locura,* podemos afirmar que en el Foucault de 1961 conviven dos tipos de experiencias. Una, la experiencia originaria, que posee su expresión en las figuras del loco, el filósofo y el poeta, escapa de toda historia y apunta a la división metafísica razón/locura. La otra, de carácter histórico, inmersa en la historia, estaría constituida por las formas históricas en las que es posible la experiencia, es decir, la experiencia moderna de la locura bajo la forma del encierro y la exclusión. Dicha ambivalencia no se debe a que exista en Foucault un uso ontológico y otro histórico de la noción de experiencia. Se trata de la convivencia de dos tensiones que apuntan a la misma esencia de la experiencia límite, la cual quiere nombrar, en un solo gesto, aquello que es conformado por el límite y aquello que es silenciado por el mismo, lo presente y lo posible. Sin embargo, la ambigüedad persiste en 1961, y será necesario que Foucault abandone un uso originario de la experiencia e introduzca la reflexión sobre el lenguaje y el método genealógico para que se conforme una noción de experiencia que permita hallar en esta la coherencia de su obra. ¿Cómo conciliar la experiencia del loco con la experiencia de lo que somos? ¿En qué medida ambas remiten a un mismo horizonte de sentido? ¿De qué modo se halla un gesto que implique a ambas experiencias y que, al mismo tiempo, ofrezca la letanía de lo que somos? Son estas cuestiones a las que se enfrenta una noción de experiencia considerada en toda su problematicidad. Es necesario, ahora, realizar un recorrido por la formulación de la experiencia en cuanto experiencia límite para poder observar el modo en que se modula una experiencia que, en los años

inmediatamente posteriores a 1961, ha perdido toda referencia a la partición metafísica y a las implicaciones de experiencia originaria y se ha volcado hacia una definición de la experiencia límite. Debemos caracterizar la experiencia límite que aparece en 1961 y que, en los años posteriores, mediante el recurso a los trabajos de crítica literaria, se irá imponiendo no solo como umbral de pensamiento, sino también como cifra política que guardará el secreto de una de las formulaciones más recurrentes de Foucault en los años sesenta: la transgresión. De este modo, Foucault va a centrarse en la experiencia límite como experiencia fronteriza que recusa lo mismo que afirma, es decir, el límite de lo establecido:

> Antes que hacer la descripción interiorizada de la experiencia vivida, ¿no sería mejor hacer la experiencia del análisis de un cierto número de experiencias colectivas y sociales? Es importante describir la conciencia del loco. Y, después de todo, ¿no hay una estructuración cultural y social de la experiencia de la locura que merezca ser analizada? […]. ¿Por qué he escogido estos objetos? Diría que debido a ciertos textos literarios, poco integrados en la tradición filosófica. Estoy pensando en escritores como Bataille, que eran, para mi generación, muy imporantes. En el fondo, nos enfrentaban a la cuestión de las experiencias límite, esas formas de experiencia que en lugar de ser consideradas centrales, eran consideradas como experiencias fronterizas a partir de las cuales era puesto en cuestión aquello que se acepta de ordinario.[16]

La experiencia límite no nos habla, como podría pensarse acerca de la experiencia originaria, de las fuentes ontológicas ocultas, sino de lugares límite a partir de los cuales se ordena, se construye un orden, una normalidad, lo ordinariamente aceptado. La interrogación sobre nuestro sistema de razón no es una interrogación metafísica, no se trata de denunciar a la voluntad de poder o a la metafísica de la presencia, sino de desvelar el nacimiento del orden. Es en este sentido que el gesto límite pretende ser, a la vez, histórico y ontológico, es decir, genealógico. Las experiencias límite no son otra cosa que los límites de una cultura, los gestos oscuros y necesariamente olvidados por los cuales una cultura rechaza algo que para ella será lo exterior y que la constituirá como orden. Es a ello a lo que apuntan las referencias literarias de Foucault, formas extremas del lenguaje, del pensamiento y de la experiencia que buscaban ahondar en el límite mismo de la

16 Entrevista inédita de Michel Foucault y André Berten, *Mal faire dire Vrai,* mayo 1981, Louvain, Archivo del IMEC, côte D 200, p. 3.

cultura. Transgresión de la palabra en Bataille o Roussel, transgresión de la sexualidad en Sade, transgresión de la penalidad en Pierre Rivière, transgresión de la locura en Artaud o Nietzsche. El gesto foucaultiano en relación a la experiencia es el mismo gesto intempestivo nietzscheano de la genealogía: definir nuestra cultura, nuestra experiencia de sí por referencia a todo aquello que se excluye, que se silencia, que no se piensa.

Si la intención de Foucault podría pensarse como una historia de las experiencias, dicha historia de las experiencias, bajo el prisma de la experiencia límite, deberá ser transformada en una crítica experiencial, una puesta en cuestión de la normalidad y de los límites de la experiencia posible. La crítica de la experiencia consistirá en el modo en que Foucault sitúa el nacimiento de un saber, de un poder, de una subjetividad dentro del movimiento por el cual se limitan ciertas experiencias que definen negativamente la normalidad. No se trata aquí de reivindicar experiencias desgarradoras como la locura, sino de realizar la historia de lo que somos y de abrir al mismo tiempo la posibilidad de ser de otro modo. Una crítica de la experiencia considerada de tal modo no admite ningún rasgo que la remita a un sujeto soberano tal y como lo presentaba la experiencia fenomenológica. Se encuentra basada en experiencias límite donde se borran los contornos de cualquier sujeto, son experiencias en las cuales este no es dado en cuanto identidad, sino que, como en eterno retorno nietzscheano, la subjetividad estalla, borrándose, disociándose, proponiendo otro modo de hablar, pensar y actuar: «La experiencia para Nietzsche, Blanchot, Bataille tiene como función arrancar al sujeto de sí mismo, hacerle ser de tal modo que no sea más él mismo, llevarlo a su desaparición o disolución. Es una empresa de des-subjetivación».[17]

La referencia a los trabajos literarios de Foucault, el lugar de estos en su obra, viene determinado por la exploración de la posibilidad de una experiencia de de-subjetivación. Foucault encuentra en ciertos autores que se encuentran en la frontera entre el pensamiento y la literatura (Bataille, Klossowski, Blanchot) la posibilidad de pensar experiencias sin sujeto.[18] Y, sin duda, dicha empresa encuentra en Nietzsche y en la recuperación francesa de Nietzsche su armadura filosófica privilegiada. Durante la década

17 DE, I, p. 43.
18 F. Gros, *Filosofía y locura,* p. 141.

de los veinte, la recepción de Nietzsche en Francia fue amplia (Gide, Valèry), pero, sin embargo, su filosofía nunca fue admitida dentro del ámbito académico. Jean Paul Sartre, en el seminario de Brunschwicg de 1927, pronuncia una conferencia con el título «¿Es Nietzsche un filósofo?».[19] Su respuesta, como la de casi la totalidad de la filosofía académica de la época, es negativa. Nietzsche no pertenece a la comunidad filosófica. Posteriormente, a principios de los años treinta, autores de la «nueva derecha» como Thierry Mauliner, toman el pensamiento de Nietzsche como un modo de oponerse al marxismo y, al mismo tiempo, construir una unidad franco-alemana concordante con los principios del nazismo. El auge del fascismo y su utilización de Nietzsche (gracias a la labor tergiversadora de su hermana Elizabeth Förster-Nietzsche) cortocircuitaron cualquier posibilidad de leer en la obra de Nietzsche un proyecto emancipador.[20] En la Francia ocupada, Jean Paul Sartre, Raymond Aron, H. Léfèvre y Merlau-Ponty, entre otros, se convirtieron en los abanderados históricos de una filosofía de la resistencia que, en cierto sentido, tomaba a la filosofía nietzscheana como incapaz de oponerse al fascismo. Sin embargo, paralelamente a la eclosión de estas filosofías, se desarrolla a mediados de los años treinta una corriente filosófica subterránea que se forja según el modelo de la sociedad secreta. Un grupo de intelectuales de izquierda piensan políticamente el presente desde Nietzsche. Se reúnen como conspiradores para hallar una respuesta al fascismo que sea una respuesta total a toda forma de sumisión. Y, pese a todo, encuentran en Nietzsche los elementos adecuados para llevarlo a cabo. Georges Bataille, Pierre Klossowski, Roger Callois, Jean Wahl, Michael Leiris. El llamado «Colegio de Sociología» era el promotor de estas reuniones en las que esporádicamente participan, entre otros, Alexandre Kojève, Walter Benjamin, Horkheimer y Adorno. En ellas, Nietzsche se convierte en la referencia y preocupación principal. Apoyado por la revista *Acéphale,* (1936-1939) y el Colegio de Sociología, Bataille desarrollará una recuperación de Nietzsche

---

19 Véase al respecto Jaques le Rider, *Nietzsche en France, de la fin du XIXe siècle au temps présent,* París, PUF, 1999. En relación con el tema Sartre-Nietzsche, véase J. F. Louette, *Sartre contra Nietzsche,* Presses Universitaires de Grenoble, 1996, y el artículo de E. Bello, «La sombra de Nietzsche en Sartre», *Daimon, Revista de Filosofía,* número 35, Murcia, 2005, pp. 41-63.

20 Louis Pinto, *Les Neveux Zarathoustra, la réception de Nietzsche en France,* París, Seuil, 1995, p. 90.

inédita: «Fue la ofensiva de las vanguardias de los años 30, cuya consigna no era dejarles nada a los nazis, secarles el manantial y sobre todo no permitir que se apropiaran de Nietzsche. Fueron Callois y Bataille. Los cuatro números de Acéphale».[21] Bataille se convierte en el máximo representante de esa recuperación, y con su *Nietzsche. Voluntad de suerte*[22] comienza la adaptación del núcleo del pensamiento nietzscheano a una tarea filosófica, vital y política que pasaba, fundamentalmente, por la desubjetivación a través de ciertas experiencias, cuando menos, desaconsejadas por el saber establecido, inapropiadas para constituirse en saber, pero que poseían para Bataille, como para Nietzsche, el sesgo inequívoco del pensamiento de la liberación:

> Esencialmente, el pensamiento de Nietzsche eleva a la cresta de las olas, hasta ese punto en el que lo más trágico es risible. A esa altura es difícil mantenerse (y puede que hasta imposible): el pensamiento mismo de Nietzsche sólo se mantiene en raras ocasiones. […] Si en las alturas indicadas uno no descrubre nuevas perspectivas, un nuevo mundo que vuelva el antiguo inhabitable, entonces es que se pasa de largo, que se comete una pequeña traición.[23]

De este modo, podemos afirmar que las referencias literarias de Foucault, en particular las relacionadas con Bataille, poseen una doble vertiente. Por un lado, se desarrolla una investigación sobre las experiencias límite, por otro, y en sintonía con la tarea, se reconcilia el nietzscheanismo de este análisis con el positivismo histórico heredero de Dumézil. La investigación sobre las experiencias límite va filtrándose en el método filosófico de Foucault, que en los años sesenta todavía se define como «arqueología».[24]

Aquello a lo que Foucault apunta es a la posibilidad de conjugar los análisis arqueológicos con la idea de una experiencia límite, y esa posibilidad se le abrirá posteriormente con la adopción del método genealógico. Sin embargo, para explorar con mayor detenimiento tanto el desarrollo de la noción de experiencia como sus implicaciones en el método filosófico y

---

21 B. Henri-Lévy, *El siglo de Sartre,* Barcelona, Ed. B, 2001, p. 149; y también M. Blanchot, *La comunidad inconfesable,* Madrid, Arena Libros, 1999.

22 Bataille, *Nietzche. Voluntad de suerte,* Madrid, Taurus, 1986.

23 Bataille, prólogo a F. Nietzsche, *Memorandum,* París, Gallimard, 1945, pp. 8-9. Traducción propia.

24 Foucault, «Qui êtes-vous professeur Foucault?», DE, I, p. 614.

la progresiva adopción de un nietzscheanismo particular,[25] debemos atender a los textos llamados «literarios» de Foucault, concretamente, a la lectura que Foucault hace de Bataille, autor que, no solo representa el pilar fundamental a la hora de la recuperación de la filosofía de Nietzsche, sino que, además, su tarea filosófica es privilegiada a la hora de articular las experiencias límites en el pensamiento bajo el modelo del lenguaje y la transgresión. Una vez localizada la problemática de la experiencia en la obra de Bataille, es preciso acercarse unos grados al concepto de experiencia que funciona en la obra de este último. La obra de Bataille, compleja y difícil de manejar, se pliega en torno a una docena de categorías principales, entre las cuales el concepto de *experiencia* resulta privilegiado a la hora de abrir cala en su pensamiento. Una de sus principales obras, *La experiencia interior,* nos ofrece una aproximación a dicho concepto, piedra angular de su *Summa ateológica*. Una aproximación, en primer lugar, puramente negativa. El concepto de experiencia, tomado como experiencia interior, alejado por tanto de la experiencia vivida de la fenomenología, se contrapone a toda una gama de posibles experiencias. En primer lugar, no se trata de una experiencia mística, ya que nada es revelado, no se trata de ir de la oscuridad a la luz, sino quizás de todo lo contrario. Tampoco se trata de una experiencia moral, pues no se acepta ninguna autoridad que imponga condiciones a la experiencia posible. Asimismo, se contrapone a la experiencia científica en el sentido de que el saber, el discurso, lo racional-discursivo, tan solo es el medio del que se sirve la experiencia para poder comunicarse: no tutela el camino experiencial. Finalmente, esta experiencia se contrapone al arrobo estético, pues no se trata de contemplación, de placer ni de armonía entre facultades.[26]

---

25 Se trata de la depuración de los elementos más comprometidos de Nietzsche tal y como se articulaban en la idea de experiencia originaria de la locura. La adopción del Nietzsche moralista, del Nietzsche de la genealogía, será crucial a la hora de poder sellar una idea de experiencia vinculada a un método filosófico fuerte que posibilite tanto la desaparición de la ambivalencia entre historia y ontología como el desprendimiento de la noción de sujeto.

26 No ocurre lo mismo con la experiencia de lo sublime kantiana, que podría acercarse, con cierto sentido de exceso, a la de Bataille: «Dans sa KU, Kant appelle cette expérience une expérience sublime […] luttant pour composer un traité de la beauté et du jugement esthétique, qu'il n'arrive pas à intégrer dans son système». Laurenten Kate, «Paroles de contrainte. Paroles de contagion», en J. Versteeg (ed.), *Georges Bataille et la fiction,* Ámsterdam, Rodopi, 1992, p. 27.

Bataille, concediendo a la experiencia el puesto de único valor, única autoridad y fuente de la soberanía del sujeto, establece en toda su radicalidad la contraposición entre empleo del tiempo y experiencia.[27] Esta distinción es el segundo acercamiento a la noción de experiencia, también negativo.[28] El empleo del tiempo correspondería al chantaje por el cual, en nombre del trabajo, del compromiso o de la *vida,* aplazamos indefinidamente la experiencia. Bajo el empleo del tiempo, encontramos la racionalidad económica, el trabajo, la racionalidad instrumental, el moroso cálculo de los beneficios. La experiencia y la soberanía de sí mismo quedan postergadas: «Un ser humano se disocia cuando se entrega al trabajo útil».[29] La experiencia, de este modo contrapuesta al empleo del tiempo, sería aquello que puede ocurrir en las regiones que no se encuentran sometidas al imperio de lo místico, de la moral, del saber, de lo estético y lo económico. La posibilidad inmanente, en fin, de experimentar de otro modo, de un modo tal que el sujeto, arrancado de sí mismo, pueda ser soberano de sí, pueda gobernarse a sí mismo: «La paradoja en la autoridad de la experiencia: fundada sobre la puesta en cuestión, ella es puesta en cuestión de la autoridad; puesta en cuestión positiva, la autoridad del hombre se definiría como una puesta en cuestión de sí mismo».[30] Este es el lugar en donde Bataille une la risa y la soberanía, la existencia y lo sagrado, el no-saber y la muerte. Una experiencia que ahora, positivamente, se puede encarar como un poner en cuestión, un ir más allá de los límites. Y es aquí en donde se comienza a fijar un concepto de experiencia que pasa por experimentar en los límites de una cultura: se trata, pues, de una experiencia basada en la transgresión: «La transgresión tiene al mismo tiempo el sentido propio de *transgressio,* "acción de pasar al otro lado", y el sentido figurado del latín eclesiástico *lex transgressa,* "violación de la ley", doble acepción ilustrada en *La parte maldita*».[31]

---

27 M. Morey, «De la santificación de la risa», *Revista Acto,* 2, Barcelona, 2005, pp. 246-266.

28 Sobre la negatividad de la experiencia límite de Bataille y la problematicidad de una definición, véase Martin Jay, «Limites de l'expérience limite», en D. Hollier (comp.), *Georges Bataille après tout,* París, Belin, 1995, pp. 35-59.

29 Bataille, en D. Hollier, *El Colegio de Sociología,* Madrid, Taurus, 1973, p. 32.

30 Bataille, *L'Expérience intérieur,* p. 30.

31 G. Ernst, *Bataille. Analyse du récit de mort,* París, PUF, 1993, p. 84. Traducción propia.

Sin embargo, esta experiencia de «des-sujeción» no es concebida dentro de los límites de un individuo. Sólo en el seno de una comunidad es posible esta experiencia. Una comunidad que permita la comunicación experiencial, que nunca será duradera ni numerosa, más bien se tratará de una comunidad imposible unida por la transgresión y por la aniquilación.[32] Transgresión y muerte como elementos definitorios de una experiencia que puede ser albergada en una comunidad imposible, tal y como el mismo Bataille intentó realizar con su Colegio de Sociología. Con todo ello, podemos caracterizar la experiencia en Bataille como un gesto de transgresión, desubjetivación, soberano, comunitario, crítico, intempestivo. La experiencia en Bataille queda reflejada en la obra de Foucault con una particular modulación. Remitiendo este concepto de experiencia a la experiencia misma del lenguaje, Foucault establece las claves que nos permiten avanzar en la dirección de una experiencia considerada como piedra arquitectónica que permite el ejercicio de un pensamiento otro. El lugar desde el cual Foucault parece hablar quizás pudiera esbozarse en el ensamblaje del concepto de experiencia, lenguaje y pensamiento crítico que se lleva a cabo en sus textos de crítica literaria. Aquí nos ceñiremos, básicamente, al texto sobre Bataille, publicado en *Critique* en 1963, en el que Foucault sitúa la obra de Bataille bajo la estela de Nietzsche:[33]

> Lo que Bataille ha designado sucesivamente como experiencia interior […] indica el momento en el que el lenguaje llegado a sus confines irrumpe fuera de sí mismo, explota y contesta radicalmente en la risa, en las lágrimas, los ojos transidos del éxtasis, en el horror mudo y exorbitado del sacrificio, y permanece así en el límite de ese vacío, hablando de sí mismo en un lenguaje segundo en el que la ausencia de sujeto soberano dibuja su vacío esencial y fractura sin tregua la unidad del discurso. […]. Bataille dibuja el espacio de pertenencia del lenguaje y de la muerte, allí donde el lenguaje descubre su ser en el franqueamiento de sus límites: la forma de un lenguaje no dialéctico de la filosofía.[34]

---

32 Véase al respecto Blanchot, *La comunidad inconfesable,* Madrid, Arena Libros, 1999, y J. L. Nancy, *La comunidad desobrada,* Arena Libros, Madrid, 2001.

33 En claro desacuerdo con la posición de Derrida que vincula, en el especial de *L'Arc,* la obra de Bataille con la de Hegel: «Un hegelianismo sin reserva», en *Escritura y diferencia,* Barcelona, Anthropos, 1989.

34 Foucault, «Prefacio a la transgresión», en *Entre filosofía y literatura,* Barcelona, Paidós, 1999, p. 177.

La primera categoría puesta en juego es el concepto mismo de transgresión. La transgresión concebida no como una negación, ya sea de los límites o de los fundamentos, sino como un tipo particular de afirmación. La afirmación de lo excluido, de lo silenciado. El sentido de *transgressio* que remitía no solo a *lex transgressa,* sino también al acto afirmativo de ir un paso más allá. La transgresión correspondería a un uso determinado del lenguaje mediante el cual se logra abrir el espacio de una afirmación que nada afirma,[35] de un decir los límites que, al mismo tiempo, se desdice porque es lo exterior a los límites. Si buscáramos una analogía a este tipo de afirmación que resultase cercana, la hallaríamos en el territorio de la ficción, que no se amolda al esquema apofántico de verdad-falsedad, sino que abre un umbral distinto, justamente el lugar del límite en donde el lenguaje se dice a sí mismo nombrando sus límites constitutivos.

Debemos remitirnos al curso del Collège de France de 1970-1971 para situar convenientemente el rechazo del esquema apofántico que construyó Aristóteles y el acercamiento a este tipo de afirmación. En dicho curso inédito, llamado *La Volonté de Savoir,* Foucault define el modo de verdad propio de la filosofía aristotélica, tal y como aparece en las primeras líneas de la *Metafísica,* concibiéndola como una función filosófica de adecuación a un contenido sensible frente a una verdad. De este modo, la verdad apofántica, que se integra perfectamente en la dicotomía verdadero-falso, elude tanto el tema de la verdad trágica como la concepción sofística del discurso como instrumento de lucha. A esta concepción de verdad, Foucault le opone otro tipo de verdad. Aquella que corresponde con la afirmación de la experiencia límite de la que venimos hablando, inspirada directamente en la verdad nietzscheana. Corresponde, pues, a Nietzsche[36] el mérito de hacer estallar el esquema verdadero-falso sobre el cual se asienta toda una concepción de la verdad que para Foucault supone una de las principales ilusiones filosóficas de la modernidad.[37] El gesto transgresivo no es un gesto nihilista; es un gesto genealógico que

35 Foucault denomina a esta afirmación «afirmación no contestada», problematizada en la obra de Blanchot.

36 Última clase del curso del año 1970-1971, Archivos del IMEC. También, DE, II, pp. 242-243 y 542-552.

37 Ib., p. 168.

remonta las aguas de la racionalidad para situarse en el lugar no del origen, sino de la invención. Y allí, justamente, se nos aparece la decisión ontológica por medio de la cual se ha constituido un valor, un concepto, un saber. La obra de Foucault se encarga de rastrear estas invenciones, estas decisiones ontológicas en las que los límites de los objetos culturales resultan ontológicamente constitutivos. Con lo que se trata de una prospección ontológica simultánea a la tarea crítica e histórica. No en vano, Foucault sitúa en Kant[38] la habilitación de un espacio nuevo para el pensamiento que no es otro que el espacio del límite, la exterioridad, la ficción, el acontecimiento, la desubjetivación, la posibilidad, en fin, de pensar lo no pensado.[39] Un espacio que aparece en la analítica de la finitud kantiana, entre los polos de la lógica y de la experiencia del lenguaje,[40] el juego, para Foucault, de la modernidad:

> El juego instantáneo del límite y de la transgresión, ¿podría ser una prueba esencial de un pensamiento del origen al que Nietzsche nos consagró desde el principio de su obra, un pensamiento que sería, de modo absoluto y en un solo movimiento, una Crítica y una Ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser? Este pensamiento [...] nos llega de la apertura practicada por Kant en la filosofía occidental, el día en que articuló, de un modo aún bien enigmático, el discurso metafísico y la reflexión sobre los límites de nuestra razón. El mismo Kant acabó por cerrar esa apertura con la pregunta antropológica a la que remitió, en definitiva, toda interrogación crítica.[41]

Fue Kant el artífice de la apertura crítica, pero también quien selló la apertura coligiendo de la finitud del hombre una antropología que actua-

---

38 Véase al respecto M. Fimiani, *Foucault et Kant,* París, L'Harmattan, 1998.

39 Posibilidad un tanto enigmática que Foucault establece en la distinción entre *nihil negativum* y *nihil privativum*. La distinción kantiana es la siguiente: «Realidad es algo, negación es nada, es decir, consiste en el concepto de la falta de objeto, como la sombra, el frío *(nihil privativum)* […]. El objeto de un concepto que se contradice a sí mismo es nada, ya que el concepto es nada, lo imposible, como, por ejemplo, la figura rectilínea de dos lados *(nihil negativum)* […]. Se ve que el ente de razón se distingue del *nihil negativum* por el hecho de que el primero no puede incluirse entre las posibilidades, ya que es sólo ficción, mientras que el *nihil negativum* se opone a la posibilidad, ya que el concepto se autosuprime. Pero ambos son conceptos vacío. El *nihil privativum* y el *ens imaginarium* son, en cambio, datos vacíos relativos a conceptos. Si la luz no ha sido dada a los sentidos, no podemos representarnos las tinieblas», Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1998, pp. 295-296.

40 Olivier Dekens, *L'Épaisseur humaine,* París, Kimé, 2000. p. 72.

41 Foucault, «Prefacio a la transgresión», p. 169.

ría de presa, de cauce, con respecto a la interrogación crítica.[42] El pensamiento dialéctico, actuando mediante afirmación y negación, unido a la antropología y a todo el sistema de representación que conlleva, lograría expulsar a la transgresión del discurso, amordazando para ello al lenguaje mismo, sometiéndolo a una serie de cauciones que el mismo Foucault llama «Orden» y que lo reducen a discurso apofántico. La transgresión es el gesto que desarma este orden y que rompe con las barreras de la dialéctica y la antropología. Y es, precisamente, aquí, en la concepción de un lenguaje que cede la palabra a las formas extremas de la transgresión, en donde, afinando el oído, pueden escucharse los ecos de ese sol nietzscheano que brillaba en su *Historia de la locura.*[43] La tarea de Nietzsche aparece de manera clara, pero, esta vez, vinculada no a la experiencia desnuda de la locura, sino al lenguaje mismo. En primer lugar, es el lenguaje mismo es que descubre su ser en la transgresión. Antes de desvelar el hecho de que la locura es el límite constitutivo de la razón, la delincuencia de la prisión, el lenguaje que desvela se dice a sí mismo como lenguaje que esencialmente es transgresión de límites. Frente al orden con el cual el lenguaje discursivo de la dialéctica y de la antropología pretenden armar un sistema cultural, la transgresión hace remontar al lenguaje hacia sus formas primeras. Y sus formas primeras, desde el enigma homérico hasta la locura de Nietzsche en Turín, nos hablan de fractura. El lenguaje que descubre su ser en la transgresión es el lenguaje que permite albergar cierto número de experiencias, de hablas, de palabras excluidas. De ahí la ambigua pertinencia entre literatura, como forma privilegiada de lenguaje transgresivo, y locura.[44] Con ello, a partir de la reflexión sobre Bataille, podemos tomar la

---

42 «Si la cuestión kantiana era saber los límites que el conocimiento debía renunciar a franquear, me parece que hoy la cuestión crítica debe ser convertida en una cuestión positiva: […] transformar la crítica ejercida bajo la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica bajo la forma de la transgresión posible». Foucault, *Qué es Ilustración,* p. 91.

43 «Para despertarnos del sueño mixto de la dialéctica y la antropología fueron precisas las figuras nietzscheanas de lo trágico y Dionisos, de la muerte de Dios […]. Pero, ¿por qué el lenguaje discursivo se encuentra hoy tan desarmado cuando se trata de mantener presentes estas figuras y de mantenerse en ellas? ¿Por qué se ve ante ellas reducido, o casi, al silencio, y como obligado, para continuar encontrando sus palabras, a ceder la palabra a esas formas extremas de lenguaje que Bataille, Blanchot y Klossowski han convertido, por el momento, en morada y cima del pensamiento? Seguramente un día será preciso reconocer la soberanía de estas experiencias y tratar de acogerlas». Foucault, «Prefacio a la transgresión», p. 170.

44 Foucault, «Folie, littérature, société», DE, II, p. 112.

experiencia límite como un gesto esencialmente transgresivo, histórico, crítico y ontológico que posee en el lenguaje —en el espacio del lenguaje que abre, por un lado, la filosofía crítica kantiana y, por otro, la ruptura del esquema apofántico nietzscheano—, con la afirmación transgresiva, el modelo privilegiado.

Si la fenomenología basaba su concepto de experiencia en la inmediatez de la experiencia vivida, si Bataille había centrado su experiencia límite en el espacio de lo sagrado, del éxtasis y del erotismo, Foucault va a articular el concepto de experiencia límite siguiendo el modelo lingüístico, conforme con la experiencia moderna del lenguaje. La caracterización de la experiencia moderna del lenguaje la podemos definir de acuerdo con tres puntos que emanan de sus principales inmersiones en la problemática del lenguaje: transgresión, pérdida de la representatividad y problematización de la verdad. En cada una de estas caracterizaciones se insiste a lo largo de su obra. La transgresión es tratada en los primeros textos literarios cercanos a los primeros años sesenta. Sobre la pérdida de representatividad o «Muerte» se demora en el tiempo que va de 1963 a 1966. Finalmente, la problematización como experiencia lingüística es tratada desde 1971, a partir de la reflexión nietzscheana sobre el poder. Sin embargo, estas tres caracterizaciones no se muestran irreconciliables, y muchas veces son tratadas conjuntamente, como es el caso de *Raymond Roussel*.[45]

Encontramos, en una conferencia realizada en Bruselas en 1964, llamada «Lenguaje y literatura»,[46] una de las definiciones más precisas esta experiencia del lenguaje. La experiencia del lenguaje, en tanto es estrictamente moderna,[47] posee su lugar de nacimiento en torno al siglo XIX, en la época del nacimiento de la literatura y la desaparición de la retórica.[48] Es en Mallarmé y en Sade en donde Foucault se apoya para comenzar a acercarse a un lenguaje que ya no es discurso, ni verdad, sino autorreferencialidad, transgresión y muerte. A partir de las figuras de Mallarmé y Sade,

45 Foucault, *Raymond Roussel,* París, Gallimard, 1963.

46 Foucault, «Lenguaje y literatura», en *De lenguaje y literatura,* Barcelona, Paidós, 1996, pp. 63-103.

47 «Si la relación de la obra de Eurípides con nuestro lenguaje es efectivamente literatura, la relación de esa misma obra con el lenguaje griego no era ciertamente literatura», ib., p. 64.

48 Ib., pp. 64-66.

Foucault sentará las dos primeras caracterizaciones de la experiencia moderna del lenguaje. Experiencia moderna que se define por un uso del lenguaje no habitual, marcado perpetuamente por la negación del código lingüístico (en el cual está insertado el resto del lenguaje y, por ello, es una negación de lo que la limita, es decir, el mismo lenguaje) y por la referencia constante a la comunidad del lenguaje, que lo disuelve en el juego de espejos borgiano de la *biblioteca,* de lo ya dicho.[49] En la figura de Sade se hallará el paradigma del carácter transgresor del lenguaje, mientras que Mallarmé será la figura que abre el lenguaje a la biblioteca. Así, biblioteca y transgresión esempeñarán en un primer momento el papel de elementos definitorios de la experiencia moderna del lenguaje, expresada bajo el epígrafe de literatura.

La experiencia moderna del lenguaje en Sade se convierte en experiencia de transgresión, en una ruptura fundamental de las relaciones que se establecen entre los signos, una ruptura de tal calibre que, en tanto transgrede el límite del lenguaje diciéndolo, escapa del lugar establecido en el discurso, transformándose esta fuga en una de sus características constitutivas.[50] Ahora bien, ¿de qué modo, bajo qué formas puede ser transgredido el discurso? ¿Qué forma tomará la palabra transgresiva, la afirmación transgresiva que se caracterizaba por la exterioridad, la ficcionalidad, la des-subjetivación y el acontecimiento? Para Foucault, la transgresión será fundamentalmente transgresión del código lingüístico, *lex transgressa,* y esta vendrá dada por cuatro modos de expresión prohibidos por las leyes del código:[51] las faltas de lenguaje (subversión del código mismo), las palabras prohibidas (leyes internas del código), las palabras blasfemas y censuradas (leyes de sentido del código) y, por último, las palabras desdobladas (someter a una palabra que pertenece a un código a otro distinto). De este

49 Véase al respecto T. Abraham, *Los senderos de Foucault,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1989, pp. 14-23.

50 «Es evidente que Sade ha sido el primero en articular, a finales del siglo XVII, el habla de la transgresión; se puede incluso decir que su obra es el punto que a la vez la acoge y hace posible cualquier habla de transgresión. La obra de Sade, no cabe ninguna duda, es el umbral histórico de la literatura. […]. La obra de Sade tiene la pretensión, tuvo la pretensión, de ser la borradura de toda la filosofía, de toda la literatura, de todo el lenguaje que ha podido serle anterior, y la borradura de toda esa literatura en la transgresión de un habla que profanaría la página vuelta así a tornarse blanca», ib., p. 70.

51 Foucault, «La folie, l'absence d'œuvre», DE, I, p. 416.

modo, la transgresión no se halla en la palabra misma, sino en el juego que establece el decir con el código que lo abraza, en el intento de aniquilación del código. Es decir, la transgresión, en cuanto violación de la ley, no es un uso del lenguaje, sino el centro de la experiencia moderna del lenguaje en la medida en que esta se puede definir como el intento de borrar todo signo lingüístico anterior, el intento de romper el código del lenguaje, la fuga, en fin, de los límites de lo dicho. De ahí la extraña copertenencia entre literatura y locura. Literatura y locura comparten el mismo gesto: el de un decir que atenta contra los códigos comunicacionales. Y, precisamente, su modo de ser específico es el de transgredir los códigos del habla. Sin embargo, pese a que compartan el mismo vacío en el que se ejecuta la transgresión del código, literatura y locura se excluyen. Mientras una se abisma en su solipsismo transgresor y permanece del lado de lo no comunicable, la otra, el lenguaje literario, transgrede creando obra, señalando a todo el lenguaje de la biblioteca, siendo comunicable, es decir, abriendo un espacio propio de comunicación radicalmente distinto de la retórica en donde se asentará todo un modo distinto de concebir el lenguaje *(transgressio)*[52] Por ello Foucault marca las distancias entre locura y literatura: aunque haya un riesgo, aunque compartan el fondo vacío, el rondar el abismo que cae del otro lado del límite, la locura es ausencia de obra. Si hay obra, por definición, no hay locura. Y, sin embargo, la ausencia de obra es lo que amenaza a la obra, constituyéndola y disolviéndola y, a la vez, designa la experiencia de la locura. Las experiencias de Hölderlin, Artaud o Nietzsche señalan ese riesgo, el momento en el que la obra se abisma en su ausencia y solo queda la palabra arrancada del sentido que, paradójicamente, dota de sentido a la obra. La locura, concebida como riesgo de abismarse en una transgresión total, linda con ese juego al límite que es el lenguaje literario, lo posibilita, posibilita la transgresión que es uno de sus pilares, puede llegar a disolverla, pero la mantiene como obra que no solo transgrede, sino que también señala a la biblioteca. No se trata de que la locura y la literatura compartan una esencia escondida, de que el

52 Es de notar aquí la tarea freudiana por dotar de sentido al delirio, en claro paralelismo con la tarea de la empresa literaria que marca Foucault. Si el delirio, en el marco de la interpretación psicoanalítica, posee un universo propio de sentido, el escenario que abre dicha apreciación del delirio como relato es eminentemente literario. Véase al respecto, Gros, «Littérature et folie», en *Le Magazine Littéraire,* 325, París, octubre 1994, pp. 46-50.

poeta sea un loco y el loco un poeta, sino de que la estructura de la locura y de la literatura compartan un espacio en el que se implican ellas mismas, el de la ausencia, el del ir al otro lado, en el que una se abisma y en la que la otra encuentra su condición de posibilidad para ser obra y señalar una nueva experiencia del lenguaje.[53]

Esta nueva experiencia de la que Foucault trata de dar cuenta en sus textos literarios es la de un lenguaje que encuentra su sentido en el espacio del vacío. Esta forma de hacer sentido, será complementada con la referencia a Mallarmé y amparada por la concepción estructuralista por la cual el signo lingüístico carece de sentido, y sólo en la interrelación del sistema aparece dicho sentido.[54] Desde Mallarmé, la constatación moderna del giro lingüístico desarma al significado, otorgándole al significante, al lenguaje en sí mismo y no a su representación, el papel protagonista. Este lenguaje despojado de representación se convierte en autorreferencial, tejiendo una red de signos que solo dicen el espesor del lenguaje, repitiéndose hasta el infinito. Las palabras de Mallarmé no hacen referencia a un sentido que se encuentra más allá de las palabras, sino que apuntan al lenguaje mismo, al vacío en el que este se desarrolla. La consideración del signo, de la palabra, como revelador de la ausencia de sentido ulterior provoca que el lenguaje en Mallarmé sea considerado por Foucault como una constatación de que en la escritura solo hay lenguaje, que es el lenguaje mismo, en su materialidad, en la ausencia que revela (pues nada hay, tras la caída de la retórica, tras él), el que apunta hacia toda la red de lo ya escrito, es decir, se dice a sí mismo como literatura. Cada palabra, convocando la ausencia de sentido, conlleva la afirmación de que ella es literatura porque ya no posee referencia que no sea la de la relación con todo un lenguaje, con la biblioteca. Esta autorreferencialidad es la que lleva a la constatación borgiana de la biblioteca como lugar sígnico de la muerte y de lo siempre dicho: una red finita de signos en donde todo está dicho, en donde cada palabra posee su doble en un amarillento tomo que ejerce de signo, en donde la muerte de la palabra original es justamente la condición de posibilidad del lenguaje y la pérdida fundamental se convierte en canto, como ocurre con la figura de Orfeo en el pensamiento de Blanchot.[55] En *Las*

53 Foucault, op. cit., p. 419.
54 Foucault, «Entretien avec Foucault», DE, II, p. 171.
55 Véase al respecto, M. Blanchot, *El espacio literario*, Paidós. Barcelona, 1992.

palabras y las cosas, Foucault insistirá en esta característica del lenguaje, vinculando la experiencia moderna del lenguaje no solo a la pérdida de la representación, sino también a la pérdida del sujeto mismo, a la muerte del hombre. Cuando Foucault vincula la experiencia del lenguaje a la muerte, se está refiriendo a un movimiento simultáneo en varios frentes que podríamos sintetizar con la muerte del lenguaje clásico, la muerte de la representatividad, la muerte de la palabra original, la muerte del sentido, la muerte del sujeto y, finalmente, la muerte como ausencia de obra.[56]

Así, la muerte del hombre la podemos entender desde dos perspectivas que se complementan y que, en el límite, conforman lo que será esta nueva noción de experiencia que ya no es tan solo experiencia límite de transgresión, sino que es ampliada por medio del modelo lingüístico. Por un lado, en cuanto gesto intempestivo de origen nietzscheano: el hombre, en cuanto objeto de saber formado por el discurso antropológico, es un invento reciente, su fecha de nacimiento es datable, su aparición se debe a determinadas condiciones de posibilidad, y es por ello por lo que, cuando cambien dichas condiciones, el hombre, en tanto objeto de saber, desaparecerá en el mar como un rostro de arena. Por otro lado, aquello que permite que el discurso antropológico caiga, que deje de considerarse al Hombre como centro de la reflexión filosófica y los saberes de las ciencias humanas, es la apertura de la experiencia de un lenguaje no clásico que no remite a ninguna representación, que no es guardián del sentido, que no procura la unidad del sujeto: un lenguaje que, como la etnología de Lévi-Strauss,[57] disuelve al hombre. En una particular visión del giro lingüístico, Foucault marca dos momentos emblemáticos en la cultura occidental. En la época clásica, el orden de la representación, en la cual el hombre ocupaba un papel secundario. En la modernidad, a partir del siglo XIX, el hundimiento de la representación encumbra al hombre como centro y referencia de todos los saberes. En la época clásica, el hombre aparece como una función particular construida sobre una red de representaciones. Como analiza en su célebre estudio sobre *Las Meninas,* en el saber clásico la posición del sujeto era mostrada

56 F. Gros, *Michel Foucault,* pp. 32-33.

57 «El fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo», Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje,* México, FCE, 1970, p. 357.

mediante el juego autónomo de las representaciones constitutivas de saber, que remitían a lo que representaban y al objeto representado. Sin embargo, desde siglo XIX, la verdad de las cosas se va a situar más allá de la representación. Tras cada representación clara y distinta se esconde toda una gama de significaciones de las cuales hay que dar cuenta, tanto histórica como positivamente, y que van a conducir a la aparición de una reflexión sobre la vida, el trabajo y el lenguaje concebidos bajo la finitud constituyente de este. La finitud del hombre ocupará el lugar privilegiado del saber. La positividad de los saberes sobre la vida, el trabajo y el lenguaje anuncia el fin de la representación como cifra del saber y marca el nacimiento de una reflexión antropológica que concibe, desde un pensamiento de la finitud, al hombre finito como pliegue de los saberes.[58]

El sueño antropológico, la reducción de las preguntas kantianas a la pregunta por el hombre, la puesta en trabajo de su esencia finita en el interior de un modo de reflexión, nos remite a un tipo de experiencia del lenguaje, de la vida y del trabajo marcadas por el saber de las ciencias humanas, limitadas constitutivamente por eso que se ha definido como «esencia finita del hombre». El sueño antropológico consiste en asimilar la disposición antropológica y toda la red de saberes (ciencias humanas) que se levantan sobre su finitud a toda la experiencia posible. La primera crítica que Foucault realiza al sueño antropológico consiste en denunciar la reducción de la experiencia posible: «el análisis pre-crítico de lo que el hombre es en su esencia se convierte en la analítica de todo aquello que puede darse en general a la experiencia del hombre».[59] Es decir, la definición de la esencia del hombre es una limitación de la experiencia posible. Sin embargo, esa limitación constitutiva de la antropología, convive con su propio doble. Es su condición de posibilidad y de desaparición. Se trata de la experiencia moderna del lenguaje. Si la disposición antropológica veía el lenguaje, la vida y el trabajo como experiencias que remitían a las condiciones históricas en las que se desarrollaba la finitud humana amparadas positivamente por el saber de las ciencias humanas, la experiencia moderna del lenguaje mantiene abierta la brecha en la cual se hundió la representación clásica y que pretende cerrar la antropología poniendo al

58 Foucault, *Las palabras y las cosas,* pp. 331-332.
59 Ib., p. 332.

hombre y a su finitud como fundamento de todo saber. Y dicha brecha es el espacio en el cual el signo tan solo se relaciona con su vacío y consigo mismo, su sentido no remite a la finitud, sino que es la producción de la interrelación entre el signo y su posición en el interior de un discurso. Tras las representaciones no se esconde la esencia humana, ni siquiera la cosa representada. Las representaciones se revelan como signos mudos a los ojos de esta nueva experiencia del lenguaje. Los límites de la experiencia impuestos por la antropología estallan, al igual que la representación clásica ante el empuje de este vacío de lenguaje en el cual el sujeto fundador desaparece en el espesor de la palabra. El retorno del lenguaje, entendido como este giro lingüístico particular definido por la transgresión del código y su relación con la biblioteca, posibilitará la unión presentida por Nietzsche entre muerte de Dios y muerte del hombre y será una de las claves que permitirán el cambio de las condiciones de posibilidad que hicieron aparecer la figura del Hombre como la clave de la reflexión. Dicha clave es interpretada por Foucault en el imaginario diálogo entre Nietzsche y Mallarmé. Ambos autores ejemplifican, cada uno a su modo, la relación entre la literatura, la locura y la muerte. Sus obras se abisman en aquello que se ha llamado aquí «experiencia moderna del lenguaje». Vale la pena retener el diálogo completo que Foucault pone en juego, ya que apunta tanto al hundimiento de la representación clásica como a la aparición de la brecha en la cual aparece —y desaparece— la disposición antropológica, escanciada por los saberes de la finitud (vida, trabajo, lenguaje). Disposición antropológica de la cual el hundimiento del lenguaje provocado por las figuras Nietzsche-Mallarmé es marca de nacimiento y, al mismo tiempo, de muerte.[60]

De ahí el segundo envite crítico a la antropología: no solo reduce la experiencia posible, sino que actúa dogmáticamente, no atiende al doble oscuro que la posibilitó, es decir, a ese lugar que se encuentra afuera de la experiencia clásica y que ha constituido su ser como precariedad histórica. En su dogmatismo, en su sueño, la antropología no ha podido concebir su precariedad, se ha tomado como universal, como el final de un largo y agotador camino que finalmente accede a la luminosa verdad:

60 Ib., pp. 296-297.

> Es posible que la Antropología constituya la disposición fundamental que ha ordenado y conducido al pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros. Esta disposición es esencial ya que forma parte de nuestra historia; pero está en vías de disociarse ante nuestros ojos puesto que comenzamos a reconocer, a denunciar de un modo crítico, a la vez el olvido de la apertura que la hizo posible y el obstáculo testarudo que se opone obstinadamente a un pensamiento próximo. A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar […], que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica —es decir, en cierta forma, silenciosa.[61]

Foucault apela a la risa filosófica de quien está en el otro lado. Sin duda, esta risa se relaciona con la nueva posibilidad tanto de un pensamiento no antropológico como de una experiencia no limitada por la definición de una esencia del hombre. Un pensamiento y una experiencia que escapan a las limitaciones antropológicas y que pueden situarse en la experiencia de un lenguaje caracterizado como transgresión y pérdida de representatividad.[62] Así pues, la transgresión y la pérdida de representatividad se nos aparecen como esenciales tanto para el lenguaje como para la experiencia de ese lenguaje, que Foucault definirá como ausencia de obra.[63] La experiencia misma debe partir del hecho de que se encuentra definida por la transgresión de las experiencias admitidas y por el abandono de la representación de dicha experiencia, es decir, del *yo* como centro representacional, como unidad, límite y finalidad. Si transgresión remitía a *transgressio,* dar un paso más, y a *lex transgressa,* ruptura de la ley, la experiencia del lenguaje, en la medida en que está caracterizada como transgresión, será una empresa que se sitúa más allá del lenguaje establecido y que utiliza las prohibiciones de la ley del código como modo de expresión. En definitiva, que se sitúa en el lugar del límite y utiliza las expresiones experienciales

---

61 Ib., p. 333.

62 Pérdida de representatividad entendida como esa brecha provocada por el puente Nietzsche-Mallarmé en la cual se hunde la disposición antropológica.

63 La ausencia de obra, concepto eminentemente blanchotiano, remite a ese «Afuera», a ese «Murmullo» que antecede la palabra, posibilitándola y al mismo tiempo condenándola a muerte: se trata del espacio específico del límite, que linda con la locura pero no se identifica con ella. La muerte de la obra es, al mismo tiempo, su doble oscuro, su posibilidad de existencia. Véase al respecto Gros, op. cit., pp. 46-50.

excluidas para confirmarse como transgresión. Por otro lado, en tanto es caracterizada como pérdida de representatividad, convoca la muerte del lenguaje clásico, de la representatividad, de la palabra original, del sentido y del hombre como cifras en las que la experiencia del lenguaje toma cuerpo y comienza a establecerse como un lugar desde el que poder trazar un pensamiento sobre el presente.

La reflexión del lenguaje de Foucault, directamente heredera de Blanchot y Barthes, sigue su andadura en su lección inaugural del Collège de France, *El orden del discurso,*[64] con ocasión de su toma de posesión de la cátedra que dejó vacante Jean Hyppolite. En esta lección magistral, Foucault habla por primera vez explícitamente del poder, situándolo en el centro de la problemática experiencial y lingüística. Concibiendo al discurso como un campo autónomo en el cual el hombre se disuelve en las reglas del habla, Foucault analiza los procedimientos que reglan el discurso, señalando así las intervenciones del poder en el habla. Se trata de analizar el modo en que el poder gestiona lo que puede ser dicho en una época determinada mediante una serie de principios tanto internos del discurso como externos. Foucault sigue con la línea, abierta desde la *Arqueología del saber,* consistente en analizar el discurso como entidad autónoma, pero, no obstante, en *El orden del discurso* aparece un desplazamiento importante: se interroga a las condiciones de posibilidad de dicho discurso, y se halla en el poder la explicación causal de su formación. Sin embargo, para acometer un tal análisis, Foucault deberá dejar de lado algunas de las certidumbres de sus primeras obras. En particular, la noción de *experiencia originaria,* la cual impide una reflexión anónima sobre el poder como posibilitador de la formación del discurso debido a que toma el discurso como significante, pues en el nivel de la experiencia originaria, anterior a toda formación del sujeto, existen cosas ya dichas que no siguen el orden del discurso.[65] Por ello, Foucault abandona, ya definitivamente, el tema de la experiencia originaria, así como refuerza el abandono del sujeto fundador. La introducción del tema de poder requiere un abandono de todas aquellas nociones que nos hablasen de un momento originario en el cual las relaciones de poder no se manifestaran. Sin embargo, no es abandona-

64 Foucault, *L'Ordre du Discours,* París, Gallimard, 1971.
65 Ib., pp. 49-50.

da la experiencia moderna del lenguaje, concebido este como experiencia límite —en primer lugar—, transgresión y pérdida de la representatividad. Más bien es reforzada mediante el análisis de las cuestiones que implican al poder en el discurso. Y no solo reforzada, sino que las consideraciones que observaremos permitirán la politización de la noción de experiencia, llevándola a su formulación plena.

El modo en que el poder empapa, gestiona, distribuye y regla el discurso es analizado mediante dos tipos de procedimientos: rarefacción de los sujetos hablantes y rarefacción del discurso; estos últimos divididos a su vez en internos y externos. En cuanto a los dos primeros, aquí tan solo los citaremos someramente, ya que para la cuestión de la experiencia es crucial el análisis de los últimos, los procedimientos externos de rarefacción del discurso, y en particular uno de ellos: el análisis de la demarcación entre verdad y falsedad. En cuanto a los procedimientos de rarefacción del sujeto hablante, Foucault designa la gestión de los intercambios de conocimientos, de la posición de los saberes en una cultura, en fin, la calificación que determinados saberes otorgan al hablante dependiendo del momento histórico. La sociedad del discurso será la encargada de gestionar las interrogaciones, las afirmaciones y la eficacia de las palabras remitiéndolas al puesto que ocupan esos enunciados en la red de saberes.[66] Por otro lado, los procedimientos de rarefacción internos del discurso, se encargan de la distribución interna del habla, de asumir el azar y el acontecimiento del lenguaje integrándolo en el orden del discurso. Dichos procedimientos están formados por el comentario, la noción de autor y las disciplinas del saber. Todos ellos se entrelazan, con el objetivo de domesticar la posibilidad de la dispersión del lenguaje en un desorden. El comentario asegura la repetición de lo mismo, a la vez que concede primacía al autor como condición fundamental, como fundador, del discurso, y su integración en una disciplina que ostenta un puesto determinado en la estructura discursiva[67] y que, a su vez, limita tanto al comentario como al autor requiriendo que la validez de lo que dicen pertenezca a un orden del saber cualificado. Sin embargo, los procedimientos que aquí nos resultan esenciales para avanzar un paso en la noción de experiencia son aquellos que son definidos como procedimientos de rarefacción externos al

66 Ib., pp. 43-45.
67 Ib., pp. 23-24.

discurso. Son procedimientos apoyados por alguna instancia exterior al discurso, como es el caso de las instituciones. Es decir, son procedimientos del discurso que poseen una vertiente práctica en la ejecución institucional. A estos procedimientos se los denomina principios de exclusión. Para su análisis, Foucault trata los modos en que un enunciado es descartado de un discurso, cómo ciertos temas pasan a ser censurados y, finalmente, la operación por la cual se distinguen los enunciados verdaderos de los falsos. En cuanto a los modos de descarte enunciativo, el principio de exclusión marca lo prohibido. Estamos en el territorio de la transgresión, de la *lex transgressa* que anteriormente definíamos. Se trata de toda una serie de posibles enunciados que están marcados con el signo de lo prohibido, marcas que varían históricamente y que definen lo que puede ser dicho —y pensado— en determinada época. Precisamente, uno de los niveles de la transgresión, de la palabra transgresiva, vendría dado por el hecho de nombrar estos lugares prohibidos e intentar reintegrarlos en el discurso. El siguiente procedimiento de exclusión es menos evidente y supone un cambio en la perspectiva anterior de Foucault. Se trata de concebir como exclusión particiones o rechazos del tipo razón/locura. El silenciamiento de la locura producido en la modernidad ya no obedece a una partición metafísica que podía pensarse como signo de lo ontológicamente oculto. La noción de experiencia concebida bajo el modelo del lenguaje no apunta a la partición como apertura de la historia, sino que concibe dicha partición como uno de los modos mediante los cuales el poder ordena el discurso. La exclusión, por tanto, se relacionaría con la red discursiva y estaría inserta en la historia de los procedimientos discursivos. La incursión del poder en el trabajo foucaultiano permite la progresiva pérdida de lastre trascendental que poseían sus anteriores obras. De este modo, vemos que la partición razón/locura constituye un procedimiento de exclusión del discurso que posee su correlato en unas prácticas sociales e institucionales: «El loco es aquel cuyo discurso no puede circular como el de otros: ocurre que su palabra es tomada como nula y no procedente, no teniendo ni importancia ni verdad, no pudiendo dar testimonio en justicia, no pudiendo autentificar un acto o un contrato».[68] El silencio del loco ya no remite tanto a una metafísica, a una decisión original, como a una exclusión mediante la cual el poder gestiona lo decible al

68 Ib., pp. 12-13.

mismo tiempo que, institucionalmente, encierra a lo anormal. La partición razón/locura pierde peso específico frente a otra oposición, que comienza a aparecer: la división entre lo normal y lo anormal. Con todo ello, Foucault integra los temas principales de *Historia de la locura* en la positividad del análisis del discurso y las relaciones de poder mediante las cuales se constituye un orden. La palabra transgresiva, la partición razón/locura, la experiencia, van a quedar sujetas al nivel de la positividad del discurso, y con ello van a cobrar un nuevo vuelo que permitirá concebir la experiencia límite como politización.

Finalmente, debemos atender al último de los procedimientos de limitación del discurso. Limitación ejercida por el poder que va a tener en la oposición entre verdadero y falso una de las principales novedades del *Orden del discurso.*[69] Hemos apuntado anteriormente algunos de los temas que se juegan en la distinción verdadero y falso, sobre todo referidos a la verdad nietzscheana. Sin embargo, es en el *Orden del discurso* en donde aparece explícitamente uno de las últimas caracterizaciones de esa experiencia lingüística que tratamos de cerrar. No se trata, para Foucault, de definir las reglas proposicionales que permiten designar un enunciado como verdadero o falso. En un nivel distinto, en el nivel de la voluntad de verdad que gestiona las reglas de lo verdadero, voluntad y reglas que son históricamente mutables, podemos entrever un problema filosófico de primera magnitud: la relación entre las formas de poder, el orden del discurso y los enunciados capacitados para convertirse en verdad. De este modo, la voluntad de verdad aparece como un elemento histórico que distribuye en el discurso la demarcación entre lo verdadero y falso. Sin embargo, ¿a qué obedece dicha voluntad de verdad? ¿De qué modo establece su distribución entre enunciados verdaderos y falsos? La respuesta viene dada por el tono del *Orden del discurso*. La voluntad de verdad viene dada por las relaciones de poder que se establecen en cada época con el fin de crear un orden discursivo. Y dicho orden, en el nivel de lo que está capacitado para ser verdad y lo que no, se mueve mediante el juego de las instituciones y el saber. Es decir, en tanto la voluntad de verdad es un procedimiento de

69 La oposición verdad falsedad, concebida como esquema apofántico, será tratada en el curso del Collège de France del año siguiente (1971-1972), *La Volonté de savoir,* tal y como hemos apuntado anteriormente.

limitación del discurso exterior, posee una incardinación en las prácticas sociales a través de toda una gama de instituciones contemporáneas a la formación de dicha voluntad de verdad, al discurso y al saber que la abrazan. Será, pues, a través de las instituciones y las prácticas de las mismas como se establece una voluntad de verdad como procedimiento de limitación del discurso. La voluntad de verdad o veridicción, en cuanto función característica del discurso, es una operación de imposición por parte de las instituciones y los saberes. Recordemos que los procedimientos de limitación del discurso tenían como función esencial el establecimiento de un orden, una normalidad, es decir, el sometimiento de todos los elementos azarosos, transgresivos, de los acontecimientos lingüísticos que marcaban la irrupción de la diferencia en el seno del lenguaje.

La experiencia del lenguaje moderno problematiza el espacio de la voluntad de verdad al mostrar no solo la ausencia de la misma, sino también su carácter contradictorio con un lenguaje transgresivo que se apoya en el vacío del signo para constatar la pérdida de la representatividad. Para acercarnos un punto más a esta noción de problematización, debemos atender de qué modo se implica esta en la obra foucaultiana. Y es que, con la problematización de la verdad, Foucault va a comenzar toda una reflexión sobre el tema de la verdad que puede ser leída como uno de los grandes ejes entorno a los cuales se organizará toda su obra. Problematizar la verdad querrá decir, por un lado, interrogarse sobre el modo histórico de aparición de determinadas verdades y, por otro, realizar un análisis crítico del modo en que dichas verdades han constituido una piedra angular de una época al dar ciertas respuestas a ciertos problemas planteados por dicha época, constituyendo así el modo en que los sujetos se experimentan como tales en un suelo histórico y geográfico dado. Es decir, la problematización, como tarea filosófica y crítica derivada de una concepción de la experiencia del lenguaje, escapará de la verdad apofántica, tanto a la lógica del tercio excluso como de la idea cartesiana o la negatividad hegeliana, encargándose, por una parte, de las condiciones de posibilidad históricas de la verdad y, por otra, del modo en que los sujetos se reconocen a sí mismos en sus modos de decir verdad según toda una serie de procedimientos de veridicción.[70] En definitiva, será necesario analizar las rela-

70 Foucault, «Le souci de la vérité», DE, IV, p. 670.

ciones entre la experiencia de uno mismo, saber, poder y verdad. Dicho de otro modo: realizar una ontología histórica de nosotros mismos[71] íntimamente unida al ejercicio de la genealogía. Será en una entrevista de 1971, contemporánea al *Orden del discurso* y no incluida en los *Dits et écrits*, llamada «Verdad y poder», en donde Foucault plantee una concepción de la verdad totalmente atravesada y condicionada por las relaciones de poder bajo el modelo genealógico. De nuevo, el referente filosófico explícito es Nietzsche. Cada sociedad posee su gestión de la verdad. Los enunciados que van a funcionar como verdaderos o falsos, los mecanismos para salvaguardar esa verdad, los métodos a seguir para llegar a esa verdad, es decir, todo el cuerpo de prácticas que se encargan de custodiar lo verdadero, van a problematizarse en la obra de Foucault. Y van a problematizarse analizando de qué manera los discursos del saber (la medicina, el derecho, la psiquiatría…) no son el reflejo de una verdad producida por la razón, ni por la comunidad científica, sino que son expresión del ejercicio del poder. En esta entrevista, Foucault realiza una torsión más alrededor del eje verdad-poder que le permitirá el acceso a la cuestión genealógica.[72]

Uno de los hitos principales de la filosofía de Foucault es mostrar de qué manera las disciplinas jurídicas, médicas, penales y las ciencias humanas se encargan de normalizarnos como sujetos útiles, encerrados en un régimen de verdades. Verdades que son el resultado de la batalla que se libra entre las relaciones de poder que las atraviesan.[73] Y, precisamente, esa batalla es el terreno en donde se juega la constitución de la experiencia como experiencia normalizada. Ya no se trata simplemente de afirmar que el poder deforma ciertas verdades, de denunciar una ideología,[74] sino de constatar que el orden del discurso posee un referente externo que es el orden social, el cual, en cuanto normalización producida por los saberes y

71 F. P. Adorno, *Le Style du Philosophe. Foucault et le dire-vrai,* París, Kimé, 1996, p. 29.

72 Foucault, «Verdad y poder», en *Estrategias de poder,* Barcelona, Paidós, 1999, pp. 53-55.

73 «A mi juicio no hay que referirse al gran modelo de la lengua y los signos, sino al de la guerra y la batalla. La historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa», ib., p. 45.

74 Es patente el abandono de la noción de ideología, que supondría tanto un sujeto previo como una verdad que se ha enmascarado y una causalidad infraestructura-supraestructura. Véase al respecto Foucault, *Estrategias de poder,* pp. 47-48.

las instituciones, funciona mediante el establecimiento de determinadas verdades en las cuales se juega la experiencia de lo que somos. El círculo antropológico, el sueño antropológico, se ha transformado en la pesadilla del poder. Bajo cada una de las verdades anidan las funestas relaciones de poder, los insidiosos caminos de la batalla entre diferentes fuerzas. La problematización de la verdad, ahora lo podemos afirmar, apunta directamente al corazón de la experiencia de un hombre que ha perdido el referente antropológico y ha sido conformado por las ciencias humanas y los regímenes de verdad institucionales. La problematización de la experiencia es una apertura al poder en tanto marca el escenario de la batalla que se da entre la experiencia posible y la experiencia normalizada.[75]

En última instancia, la tarea filosófica que abre esta última caracterización de la experiencia como problematización es la de, como veremos posteriormente en detalle, realizar una ontología histórica, sondear las verdades que nos constituyen fiscalizando la experiencia de uno mismo en cuanto sujeto normal, penal, sexual o médico. Así, la experiencia —y podríamos, quizás, añadir, en cierto sentido, la obra foucaultiana— se podría definir como transgresión, «des-subjetivación» (pérdida del sujeto humanista) y problematización, una tarea a la vez histórica (genealógica), crítica (pues se trata de desvelar los límites), ontológica —pues define aquello que somos—, y, como veremos, esencialmente, ético-política desde el momento en que se abre a las cuestiones del poder. Desde el momento en que se concibe la solidificación histórica de la experiencia como una producción del poder que atenta contra la experiencia entendida como transgresión, pérdida de la representatividad y problematización, el imperativo político-ético es fácilmente deducible: no ser gobernado.

75 Adorno, op. cit., p. 97.

4. LA *GENEALOGÍA:* DESDECIR EL PRESENTE

Si tuviéramos que nombrar el método que siguen las obras mayores de Foucault en su tarea de decir el presente, de establecer una historia de las experiencias mayores por las cuales nos reconoceríamos como sujetos en cada una de las perspectivas culturales, ese método lo llamaríamos *genealogía.* Es cierto que la primera vez que Foucault habla de un método que tutela su investigación se refiere a la arqueología. Sin embargo, quizás por la necesidad de desmarcarse del método estructural, dicho método arqueológico presenta numerosos problemas epistemológicos que no serán resueltos hasta la adopción del llamado método genealógico, que permitirá no solo una relectura fecunda de sus anteriores obras, sino también a la incursión en nuevos terrenos de análisis, como el poder, el biopoder y la subjetividad. Si la arqueología se encargaba de intentar asentar las bases epistemológicas que concedieran la posibilidad del análisis de los discursos en cuanto saber autónomo, privado de la referencia a un sujeto y de la referencia a una estructura, la genealogía permitirá no solo mantener estos avances arqueológicos, sino también integrarlos en la historia, sorteando el problema de la discontinuidad, y además hará posible marcar claramente la finalidad de dichos análisis, su pertinencia esencial en una labor política.[76] Por ello, se analizará aquí la genealogía como el método privilegiado en el que es posible enmarcar la labor analítica de Foucault, mientras que la arqueología será considerada como un caso de dicho método, como la armadura epistemológica que permitirá el análisis autónomo del dominio del saber.

---

76 R. Dreyffus y P. Rabinow, op. cit., p. 157.

La explicitación del método genealógico aparece en los textos foucaultianos dedicados a Nietzsche. En particular, su *Nietzsche, la génealogie, l'histoire,* de 1971, y la conferencia realizada en 1974 titulada «La vérité et les formes juridiques», conforman un lugar privilegiado a la hora de sondear las principales características de este método bajo el cual puede ponerse en abrigo la labor teórica de Foucault. Sin embargo, vale la pena retener una intervención de 1964, en el Coloquio de Royaumont.[77] Dicho coloquio se convertirá en un lugar emblemático en relación con la recuperación de Nietzsche. Con ocasión de la edición italiana de Colli y Montadori, se reunieron en Royaumont las figuras más importantes de la inteligencia francesa. Deleuze, Foucault, Jean Wahl, Klossowski o Lyotard desarrollaron brillantes intervenciones a propósito de Nietzsche[78] que, junto a la presentación por parte de Colli de su edición crítica, supusieron una recuperación inédita del pensamiento de Nietzsche a nivel internacional. En dicho coloquio, Foucault presentó un texto sobre la interpretación en Nietzsche, Marx y Freud. En dicho texto, Foucault sitúa la genealogía como el método de interpretación nietzscheano que debe buscar la profundidad de las cuestiones en las relaciones superficiales de las prácticas y

77 VV. AA., *Nietzsche. Cahiers de Royaumont n.VI,* París, Minuit, 1967.

78 Entre ellas, debemos destacar las intervenciones de Deleuze *(Sur la volonté de puissance et l'éternel retour),* de Jean Wahl *(Ordre et désordre dans la pensée de Nietzsche)* y, sobre todo, la célebre intervención de Klossowski *(Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même),* esta última, resumida por Deleuze en el siguiente párrafo: «M.Klossowski a su lier trois thèmes nietzschéens d'une manière tout à fait nouvelle : la mort de Dieu, l'éternel retour et la volonté de puissance. La mort de Dieu, d'abord, parce qu'il nous a dit que Dieu était le seul garant, la seule base substantielle de l'identité du moi. Deuxièmement, il nous a dit que le Moi dissous s'ouvrait à tous les rôles et à tous les personnages, suivant une loi de série d'un cycle et suivant les masques qu'il projetait en s'émiettant. Et, enfin, il s'est demandé comment ces deux choses constituaient à proprement parler l'Eternel Retour. Il a répondu par une interprétation à la fois nietzschéenne et personnelle, fondée sur la puissance considérée comme quantité intensive, et la volonté de puissance comme sentiment intensif», ib., p. 239. Con la intención de marcar un grado más el carácter del encuentro, vale la pena subrayar la intervención de G. Colli y Montinari, en particular la lectura de un pasaje inédito de Nietzsche que no estaba incluido en ninguna edición anterior de su obra. El pasaje en cuestión comienza de este modo: «Lo que me distancia de manera más profunda de los metafísicos es esto: no les concedo que sea el *yo* quien piensa. Más bien tomo el uno mismo como una construcción del pensamiento, del mismo orden que la materia, la cosa, la subtancia o el individuo», ib., p. 131.

los saberes.[79] De este modo, la genealogía se nos presenta, en primer lugar, como una tarea que, pese a que tiene por objeto bucear en la profundidad de las cosas, dicha profundidad no obedece a una verdad perdida, al origen inmemorial y oculto de las cosas, sino que, mediante la transformación del origen en invención, sitúa la profundidad, el modo en que las cosas se embeben de racionalidad, en la superficie: en el juego de fuerzas que se dan en el nivel superficial de las prácticas. Y, sin duda, este es uno de los puntos cruciales del método foucaultiano: atender a las prácticas, respecto de lo que se hace y de lo que dice, a los juegos y relaciones de detalle que se dan para, a partir de ellos, marcar las condiciones que hacen posible la aparición de una verdad, un objeto, un acontecimiento.

En cuanto saber de profundidad que busca en la superficie, la genealogía cristalizará un método que podríamos caracterizar mediante cuatro puntos principales: la noción de acontecimiento, la noción de invención, la noción de actualidad y la noción de saber sometido. En la intersección del acontecimiento, la invención, la actualidad y el saber sometido, encontramos el espacio de juego que abre la genealogía.

1) *Un método del acontecimiento*

El objeto de la genealogía, el objeto del método filosófico foucaultiano, no es la historia continua, no es la verdad luminosa del ser humano, no es ni siquiera reencontrar o recordar las relaciones ciertas, no reprimidas y no ideologizadas que poseía el ser humano antes de su alienación. El objeto de la genealogía es el acontecimiento.[80] Y por acontecimiento podemos entender un concepto, una institución, un discurso, un saber o una práctica determinada que posee la fuerza necesaria de irrupción para cambiar el modo en que un individuo se relaciona con unos códigos culturales determinados. La irrupción de un acontecimiento es el elemento hacia el cual se dirige la mirada genealógica. Anteriormente hemos definido la noción de acontecimiento y de historia *événementielle* que permitía concebir lo ele-

79 Foucault, «Nietzsche, Freud, Marx», en VV. AA., *Nietzsche. Cahiers de Royaumont n.VI,* París, Minuit, 1967, pp. 186-187. Vale la pena retener, asimismo, la discusión posterior acerca de la incompatibilidad del pensamiento de Nietzsche con el de Marx y Freud. Ib., pp. 193-200.

80 Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», DE, II, p. 136.

mentos del análisis no como constantes históricas, sino como singularidades, rupturas referidas a toda una red material de dichos y hechos que lo abrigarían. Ahora bien, a la hora de tratar el método genealógico, debemos explicitar el suelo sobre el que se apoyan estos acontecimientos: su superficie de inscripción.[81] La concepción clásica referente a la superficie de inscripción de un hecho histórico remitía al concepto del origen *(Ursprung).* Según el punto de vista clásico que critica Nietzsche, el origen sería el lugar en el que van a inscribirse cada uno de los acontecimientos, contando así no solo con un lugar y un sentido en relación a la historia, sino también con un pasado del cual estos son una actualización: el destino de un pueblo, la evolución de una especie o el desarrollo de la humanidad. Así, el acontecimiento sería leído a través de un pasado que remite, en el límite, a un origen de carácter metafísico y universal, que sería su elemento más puro y esencial. Por el contrario, si cuestionamos el origen, nos queda la pura contingencia, puro azar, pura singularidad, ruptura. La genealogía se encargaría, pues, de restituir el carácter de singularidad al acontecimiento. No se trata de concebir dicho acontecimiento como un a priori histórico, sino, al contrario, historiarlo sin apelar al origen, situar convenientemente la ruptura histórica en la cual se inscribe y de la cual procede su sentido. El acontecimiento no se inscribe más allá de la historia, ni en un lugar que la anteceda, ni siquiera que la posibilite. Posee un carácter absolutamente histórico, está traspasado por la historia. Sin embargo, su historia está lacerada por rupturas, brechas, discontinuidades. Y el acontecimiento es el producto, en un principio, contingente y azaroso, que se inscribe en el territorio de la singularidad histórica. Se trata, en suma, «de romper con los procesos de racionalidad retrospectiva que tratan de ofrecernos a la mirada nuestro presente como natural».[82] Frente al pensamiento del origen y la racionalidad retrospectiva, la lectura de Foucault aboga por la procedencia *(Herkunft)* como lugar de inscripción de los acontecimientos.[83]

Frente a un acontecimiento como la aparición de la enfermedad mental, que posee consecuencias de primer orden tanto en el ámbito de la relación de uno consigo mismo como en el ámbito del orden social, la tarea

81 Véase al respecto, Ph. Chevallier, *Michel Foucault, le pouvoir et la bataille,* Nantes, Pleins Feux, 2004, pp. 57-59.
82 Morey, op. cit., p. 238.
83 Foucault, op. cit., p. 134.

genealógica consistirá, primero, en situar el lugar de inscripción de dicho acontecimiento apelando a su procedencia. Es decir, no atendiendo a su posible origen (origen desvelado, hecho positivo, por el progreso de la ciencia que ha permitido el acceso histórico a una verdad sobre el hombre anteriormente desconocida), sino atendiendo a la red compleja de singularidades, elementos materiales, dichos y hechos, contingencias, azares, que la han constituido como concepto del saber psiquiátrico. Bajo un concepto, un acontecimiento reducido a la unidad conceptual, la genealogía restituye su carácter singular y múltiple atendiendo a la complejidad de su formación. Ahora bien, ¿donde se sitúa concretamente esta compleja formación? ¿En qué lugar pueden leerse las multiplicidades que posibilitaron la formación de esa singularidad? Precisamente, en la intersección entre la historia y el cuerpo: «La généalogie, comme analyse de la provenance, est donc à l'articulation du corps et de l'histoire. Elle doit montrer le corps tout imprimé d'histoire, et l'histoire ruinant le corps».[84] Es en el cuerpo del enfermo mental, en la historia de las intervenciones sobre un cuerpo que han llevado a la definición de un enfermo mental, donde es posible leer la multiplicidad de acontecimientos que señalan la procedencia de la enfermedad mental. El cuerpo, pues, como lugar de inscripción de la procedencia de los acontecimientos, del mismo modo que el Nietzsche moralista situaba la superficie de inscripción de la moralidad en el cuerpo mismo. Pero se trata cuerpo no solo considerado como cuerpo físico, sino también como materialidad en el cual las actitudes, los gestos, los pensamientos y las experiencias son constituyentes. Se trata del sujeto mismo, del cuerpo convertido en unidad substancial que la genealogía trata de dispersar. El sujeto atravesado de historia, de intervenciones, y la historia presentándose en cada uno de los modos en que se experimenta el sujeto. De ahí que restituir la singularidad de los acontecimientos signifique desvelar que el sujeto no es más que el lugar de inscripción de los acontecimientos, que su unidad substancial estalla en el momento en que restituimos el carácter de singularidad, de procedencia, y descartamos el origen como sentido metafísico de la historia. La genealogía, así, tratará de marcar la procedencia de acontecimientos tales como una institución, un discurso, un concepto o una práctica situando su lugar de inscripción en el sujeto

84 Ib., p. 143.

mismo, en la experiencia que se produce en la marca que el acontecimiento deja en la formación del sujeto, considerado este bajo el punto de vista penal, médico, sexual, dependiendo del carácter particular del acontecimiento analizado.

Sin embargo, si bien hemos apuntado al sujeto como el lugar que se nos desvela y estalla al analizar la procedencia de los acontecimientos, es necesario todavía encontrar una explicación causal al acontecimiento, una explicación que se levante contra la explicación originaria: la «emergencia» *(Entstehung).* Mientras que la procedencia apunta a la heterogeneidad de acontecimientos que forman un concepto, una verdad, un acontecimiento, y al cuerpo como superficie de inscripción de estos, la emergencia busca la explicación causal de dicha formación. La procedencia nos remitía a una suerte de azar que dominaba las rupturas históricas, pero la emergencia nos señala las fuerzas que entran en juego en la aparición del acontecimiento.[85] La lectura de Nietzsche lleva a Foucault a definir como segundo elemento esencial de la genealogía el análisis de las fuerzas que entablan una batalla cuyo resultado, precisamente, será la emergencia del acontecimiento. La derrota de determinadas fuerzas y la victoria de otras será el elemento que otorgue la causalidad y el sentido último a un acontecimiento. Estas fuerzas, que en Nietzsche se leían como instintos, como fuerzas activas o reactivas que afirmaban o negaban la vida,[86] Foucault va a acogerlas bajo la idea de las relaciones de poder. En la batalla que ocurre en las relaciones de poder es en donde se sitúa la emergencia de los acontecimientos. Así, la genealogía va a encontrar en la procedencia y la emergencia dos elementos que permiten pensar el acontecimiento apelando no al origen, sino a la multiplicidad material que subyace bajo su unidad y a la batalla de las relaciones de poder que posibilitan su surgimiento. La genealogía se encarga, pues, en primer lugar, de la descripción y explicación de un acontecimiento. Descripción de las multiplicidades que le subyacen y de las cuales proviene que se puede leer en la experiencia que se hace de ser sujeto, y explicación de las relaciones de poder que han posibilitado su emergencia resultado del fragor de una batalla. Vemos, pues, que la genealogía es extremadamente cuidadosa con el acontecimiento que

85 Ib., p. 143.
86 Deleuze, *Nietzsche,* Barcelona, Anagrama, 1995, p. 55 y ss.

quiere analizar. Se trata de respetar al acontecimiento, de no reducirlo mediante un uso retrospectivo de la racionalidad y apelando al origen. Restituir, en su descripción, toda la gama de multiplicidades que lo forman, cada uno de los elementos materiales en su singularidad. Restituir, en su explicación, el juego de poder en el cual está inscrito y que permite desvelar tanto su sentido como el juego de poder en el cual se inscribe. Con ello, podemos observar que la genealogía va a atender todos los niveles con el objeto de ser minucioso a la hora de describir y explicar un acontecimiento. La masa documental en la que se cifra la procedencia, es decir, la letanía de los acontecimientos que subyacen y que pueden leerse en el modo en que la experiencia de ser un determinado sujeto ha cambiado con el acontecimiento a analizar. Por otro lado, la materialidad de las luchas, las relaciones de poder, la batalla que se da en el momento en que un acontecimiento como la prisión, la enfermedad mental o cierta verdad emergen. Con dicho método, el genealogista busca tanto la arqueología del acontecimiento como su causalidad, desvelando así la historia silenciada del presente.

2) *Un método de invención*

Situémonos ante el análisis de un acontecimiento determinado, analizado por Foucault, como es el caso de la institución penitenciaria moderna. La descripción de dicho acontecimiento puede leerse en las marcas históricas que posee la formación del sujeto penal moderno. En dicha descripción, el genealogista hallará la materialidad de toda una serie de otros acontecimientos que subyacen a la institución penitenciaria: horarios, disciplina, encierro, vigilancia, privación de derechos civiles, estatus jurídico determinado, hacinamiento, disciplina, vigilancia, etcétera. Por otro lado, en la explicación de la emergencia de la prisión el genealogista contará con el hecho de que el poder soberano no era capaz de asegurar su supervivencia y que un nuevo poder, llamado «disciplinario», comenzaba a extender determinadas relaciones de poder con el objetivo de lograr una homogeneización social que conllevaría grandes beneficios políticos y económicos a la hora de asegurar un orden social. Frente a la explicación humanista de que la prisión, la institución penitenciaria, era el resultado de una humanización de la penalidad, el genealogista descubre en ella un modo más efectivo de ejercer el poder. La consecuencia del análisis del genealogista será clara: la prisión es un invento reciente producido

mediante ciertos procedimientos con orientación hacia ciertos objetivos. Un invento reciente, que posee una fecha de nacimiento determinada y unas condiciones de posibilidad singulares. La «invención» *(Erfindung),* pues, aparece ante el genealogista como la verdadera oposición a la verdad del origen *(Ursprung).* La invención será la marca intempestiva de la genealogía, el elemento que permitirá no solo una descripción y una explicación del acontecimiento, sino también una crítica. Las consecuencias intempestivas que se suceden de tal invención son de primer orden. La invención desautoriza todo intento de remitirse a un origen, con lo cual el acontecimiento queda desligado de una justificación histórica en términos de esencia, ya sea de esencia histórica, esencia racional o de esencia del ser humano. Nada hay en la prisión que indique que su realización corresponde a una realización histórica, racional o humanista. En segundo lugar, la invención es debida a la puesta en marcha de toda una serie de relaciones de poder que han desbancado formas anteriores de entender el crimen y actuar contra él, de tal modo que el desplazamiento cultural que supone la creación de la prisión es debido a la instauración de nuevas relaciones de poder: el poder disciplinario. Por último, en tercer lugar, la invención viene dada por una serie de coordenadas espaciotemporales que, en el momento en que cambien, provocarán su desaparición. Se trata del gesto intempestivo directamente heredado de Nietzsche. El acontecimiento cultural *X* es un invento reciente, está posibilitado por determinadas condiciones teóricas y prácticas, y cuando dichas condiciones cambien, el acontecimiento *X* desaparecerá. Cámbiese *X* por *Hombre* y aparecerá el motivo del escándalo que suscitó *Las palabras y las cosas*. Ahora bien, la referencia a Nietzsche es directa en el modo en que este nos presenta en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* el conocimiento como un invento.[87] Decir que el conocimiento es un invento quiere decir, en primer lugar, que el conocimiento carece de origen, es decir, que nada tiene que ver con la esencia de la naturaleza humana. No es ella la que le confiere el sentido, la posibilidad y el alcance. Para Nietzsche, para el genealogista, el conoci-

87 «En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la "Historia Universal": pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer», Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* p. 17.

miento es fruto de una emergencia de fuerzas, de un juego de instintos que provocaron el nacimiento del conocimiento como un arma de supervivencia. Entre conocimiento e instinto se da una relación de lucha, de batalla, que provoca que el conocimiento mismo sea agresivo, un arma. De ahí la segunda consecuencia genealógica: el conocimiento no es sino una violación de las cosas que conoce. Se da una relación de dominación entre el conocer y la cosa conocida. No se trata, en el texto de Foucault, de reconstruir la teoría del conocimiento nietzscheana y aplicar dicha teoría. Se trata de sondear un método, el genealógico, que posee en la invención, y en la constatación de las luchas, de las relaciones de poder que posiblitan la emergencia de dicho elemento, una de sus caracteristicas principales.[88] La genealogía, pues, concibe el acontecimiento *X* como una invención, e invención quiere decir ruptura, emergencia posibilitada por relaciones de poder inscritas bajo la forma de pequeños acontecimientos mezquinos en el cuerpo que forma el sujeto moderno. La invención es el resultado de la suma entre procedencia y emergencia. Descripción y explicación. La descripción de los acontecimientos que subyacen al acontecimiento *X* y la descripción de los juegos de poder que lo posibilitan nos marcan el momento del nacimiento del acontecimiento X y lo categorizan como una invención, opuesta radicalmente a todo origen, a toda unidad del sujeto, de la historia, de la razón. Se trata, hemos visto, de desvelar el contenido no razonable que poseen los objetos culturales bajo su pátina de racionalidad. Es la tarea del genealogista Nietzsche: mostrar de qué modo los objetos se embeben de racionalidad.[89] Se trata de un gesto que posee un parentesco en el etnocentrismo estructuralista y en el anacronismo que denunciaban los historiadores de los *Annales*. La llamada racionalidad retrospectiva es aquel uso de la racionalidad que se basa en la metafísica del origen, negando todo elemento alieno al origen razonable, histórico o humano de los objetos culturales. Sin embargo, la categorización de cierto objeto como *invención* desarma este tipo de reflexión, cuyas consecuen-

88 Foucault, «La vérité et les formes juridiques», DE, II, p. 552.

89 «Todas las cosas que duran largo tiempo se van embebiendo poco a poco y hasta tal punto de racionalidad que llega a parecer imposible que hayan surgido de la irracionalidad. Puede decirse que no hay historia precisa de una génesis que no sea sentida como algo paradójico y sacrílego. En el fondo, ¿qué hace un buen historiador sino contradecir?», Nietzsche, *Aurora,* Madrid, Edaf, 1996, p. 13.

cias nos llevan tanto a un análisis del acontecimiento como a un análisis de las relaciones de poder de un sesgo tal que cortocircuitan todo intento de leer acontecimientos bajo el prisma retrospectivo de la razón. Si definimos como enfermedad mental experiencias como la brujería, que se daban en un contexto de emergencia previo a la invención de la enfermedad mental, incurrimos en un uso retrospectivo de la razón. Si interpretamos la enfermedad mental como el hallazgo de una verdad antes ignorada que la positividad de la ciencia psiquiátrica nos ha mostrado en toda su luminosidad, incurrimos en un uso retrospectivo. Si no atendemos a los acontecimiento mezquinos, singulares, que subyacen a un acontecimiento, si no atendemos a las relaciones de poder que han posibilitado su emergencia, si, en cambio, reintegramos todo ello en la unidad límpida de la razón, el genealogista nos acusará de incurrir en un error de análisis, de no respetar la singularidad de un acontecimiento, de no bucear en el espacio gris y subterráneo de su historia, de poner en marcha la maquinaria perversa de la racionalidad retrospectiva.[90]

Sin embargo, la genealogía no se limita a constatar la invención. En la medida en que implanta la categoría de invención como prisma de lectura de los acontecimientos, pretende, en un mismo gesto, encerrar una crítica y una ontología. Además de describir y explicar, la genealogía desarrolla una tarea crítica. La crítica, tradicionalmente entendida desde Kant como un análisis de las condiciones de posibilidad,[91] cobra un nuevo sesgo en la genealogía al quedar remitida al problema de la emergencia. La genealogía remite el problema crítico al problema del surgimiento de un acontecimiento. Si en Nietzsche el gesto genealógico, en la medida en que dirimía las fuerzas que constituían un acontecimiento, valoraba simultáneamente dichas fuerzas con el criterio activo/reactivo,[92] en Foucault la tarea genealógica va a desarrollar también una crítica simultánea al análisis de la emergencia. Dicha tarea, que analizaremos con más detalle en el próximo punto, es expresada mediante tres usos de la genealogía: el uso paródico y destructor de la realidad, el uso disociativo o destructor de la identidad y el uso destructor de la verdad.[93] Estos tres usos comportan una crítica

90 Foucault, op. cit., p. 544.
91 Kant, op. cit., pp. 7-15.
92 Deleuze, op. cit., p. 9.
93 Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», p. 152.

simultánea a las tareas de explicación y descripción del acontecimiento. En cuanto uso paródico, la genealogía es capaz de oponerse a la historia concebida como monumental.[94] Contra la gran historia relatada a la manera del mito en que se reconoce el hombre occidental, el genealogista, mediante su análisis, desvela la parodia del monumentalismo histórico, al que presenta bajo la marca de la risa filosófica. Sin duda, se trata de la misma risa que funciona ante la *muerte del hombre.* Desvelando las máscaras de los mitos históricos, desvelando el carácter carnavalesco de esa sucesión de máscaras, el genealogista halla la muerte bajo la parodia, la pérdida de representatividad como elemento que permite la denuncia crítica. Por ello, la realidad histórica mítica armada bajo el modelo platónico de la reminiscencia es destruida con la crítica que se desgrana de la risa silenciosa al desvelar el baile de máscaras. El segundo uso, el destructor de la identidad, se deduce del hecho de que el genealogista no busca la identidad última del hombre, su verdad y su sentido en los acontecimientos que analiza. La identidad del hombre, garantizada por el relato de los acontecimientos que ofrecían su cifra en el sentido de la historia, la racionalidad o la humanidad, queda destruida en el momento en que los acontecimientos son analizados de acuerdo con las relaciones de poder que, precisamente, producen dicha identidad. Con ello, la identidad es disipada, pues es una unidad que se diluye en la multiplicidad del análisis que prohíben el recurso a la identidad. Así, «la historia, genealógicamente dirigida, no tiene como fin reencontrar las raíces de nuestra identidad, sino que, al contrario, se encarga de disiparlas».[95] Se trata del proceso de desubjetivación del que hablábamos anteriormente, observado ahora como una consecuencia crítica del uso genealógico. Por último, el uso destructor de la verdad, derivado del hecho de que cada verdad, en tanto acontecimiento del saber, es remitida al momento de su invención y desvelada como una producción de las relaciones de poder. De este modo, la verdad concebida como universal, como fruto de la larga tarea de la razón, es puesta en entredicho, es problematizada, descubierta como un acontecimiento cuyo sentido viene marcado por las relaciones de poder que la han constituido, por la violencia que se sucede del momento de su invención. La crítica genealógica es, por lo

94 Nietzsche, *Segunda consideración intempestiva,* Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
95 Ib., pp. 154-156.

tanto, también una crítica de la verdad, una problematización de la verdad. El sujeto de conocimiento clásico es puesto en entredicho, y el conocimiento de dicho sujeto, en tanto queda remitido al cuerpo de un saber, queda revelado como producción de las relaciones de poder. Así, la crítica de la historia monumental, la crítica de la identidad y la crítica de la verdad serán los lugares mayores desde los cuales la genealogía armará una crítica del presente, desvelando los puntos ciegos e impensados desde los cuales las relaciones de poder, en consonancia con un cierto saber y unas ciertas prácticas, producen todo un abanico de elementos a partir de los que, en última instancia, el sujeto es producido, identificado, gestionado y normalizado. Con esto, la crítica genealógica será una crítica sistemática en la que la crítica de las injusticias del pasado deviene destrucción del sujeto de conocimiento.[96]

3) *Un método de los saberes sometidos*

Además de los tres usos críticos que Foucault marca, podemos encontrar otro uso de la crítica genealógica que se desplaza de la genealogía propiamente nietzscheana. Se trata de un uso que podríamos definir, siguiendo la nomenclatura del propio Foucault, como *perseguir al poder en su ejercicio.* La genealogía, en tanto se convierte en una crítica, debe atender, debe dirigir su mirada hacia aquellas regiones en las cuales se da un ejercicio del poder. Perseguir al poder en su ejercicio quiere decir desvelar la violencia de las relaciones de poder en aquellos lugares en las cuales aparentemente no existen, desvelarlas en los lugares menos obvios, mostrarlas en su funcionamiento en aquellas zonas aparentemente neutras.[97]

Y, precisamente, uno de los lugares en donde se da el ejercicio del poder de un modo más sutil es el campo del saber. Será en este campo en el que la genealogía librará una batalla por desenmascarar aquellos saberes pretendidamente puros en los que funcionan las relaciones de poder de manera constitutiva. El intento crítico de la genealogía pasará por «desujetar» dichos saberes de aquellas instancias de saber a través de las cuales se ejercen las relaciones de poder. En una palabra, contra el saber oficial,

96 Ib., p. 156.
97 Foucault, «La vérité et les formes juridiques», p. 496.

se trata de multiplicar los saberes sometidos, de rescatar del olvido los saberes descalificados, de anular las coerciones de los discursos unitarios a través de los cuales se filtran las relaciones de poder.[98]

Por ello, la genealogía será una opción por los saberes sometidos. Mediante el recurso a estos saberes sometidos, lo que se pretende es realizar una historia de las luchas, de la inscripción de estas luchas en el seno del saber. La violencia por la cual el saber oficial, el discurso, descarta como no cualificado a un saber mediante los procedimientos de exclusión del discurso responde, en el límite, a una derrota que remite a una batalla. De lo que se trata es del respeto al acontecimiento, a una experiencia no mediatizada por la jerarquía del saber.[99] Por lo que la genealogía, al mismo tiempo que una erudición sobre la memoria de las luchas supondrá una opción por todos aquellos saberes que no lo son porque han sido descalificados en virtud de la fiscalidad de un discurso. De este modo, la tarea genealógica se desdoblará, por una parte, en la erudición de lo silenciado, y, por otra, en dar voz a los silenciados.[100] Dos tareas de máxima importancia a la hora de presentar las credenciales de una experiencia, otra que no pase por el filtro de los saberes instituidos por el discurso como oficiales. Sin embargo, no se trata de acabar con la idea de ciencia, ni con la opción por todo aquello que no es ciencia. No estamos ante un reclamo que consistiese en que todas las pseudociencias, lo esotérico, todo aquello que es desacreditado como saber, pidiese su estatuto de saber real. Precisamente, lo que plantea este nuevo uso de la genealogía es la insurrección de los saberes, entendiendo esta insurrección como la puesta en entredicho del saber mismo en

98 Foucault, *Il faut défendre la société,* París, Seuil, 1997, p. 11.

99 Ib., p. 9.

100 Dos tareas políticas que hemos marcado anteriormente, a propósito de la politización de la experiencia, como erudición genealógica y práctica política, y que los podemos ver en la obra de Foucault ejemplificados en sus estudios genealógicos principales y en sus prácticas políticas principales, como el caso del GIP. Es de notar que este desdoblamiento de los dos usos genealógicos, erudición y dar voz a los silenciados, quería convivir en *Histoire de la folie.* La convivencia, desde1961, no será completa, ya que, aunque toda erudición genealógica apele a la memoria histórica de los silenciados, el orden del saber que se pone en juego es distinto. Mientras que la erudición aboga por liberar del sometimiento a determinados saberes, rescatarlos de los territorios perdidos de la masa documental, el dar voz a los silenciados se convierte en una práctica de otro orden: la resistencia. Ambos aspectos se complementan y representan dos usos genealógicos cruciales, dos modos de politización de la experiencia.

tanto dicho saber ejerce unas determinadas relaciones de poder en el interior de una sociedad.[101] Hablamos, pues, de dos usos de la genealogía: la liberación de los saberes sometidos y la liberación de las memorias locales de las gentes. En definitiva, de realizar, mediante el uso erudito de la genealogía, una contrahistoria, y, mediante el dar la voz a los silenciados, una contramemoria. Ambas, son a la contra porque ponen en tela de juicio las jerarquías del orden del saber y del discurso desvelando los efectos de poder que este saber posee en el seno de una sociedad. Contrahistoria y contramemoria, que son un contradecir que será al mismo tiempo un decir a la contra. Sumidos en la batalla de las relaciones de poder, este decir a la contra representará una opción por la historia de los vencidos. Esa historia silenciada, que consta de documentos y de cuerpos, de prácticas y teorías, que la genealogía trata de rescatar del olvido no solo para anular los privilegios de la historia sesgada que es la historia de los vencedores, sino también para desvelar en la actualidad las relaciones de poder en su ejercicio. El diagnóstico del presente solo es posible, genealógicamente hablando, cuando se muestran las derrotas y los silencios que constituyen lo que somos, cuando la genealogía ha cumplido su tarea crítica de describir, explicar, destruir y perseguir al poder en su ejercicio.

4) *Un método del presente*

La genealogía, en cuanto tarea erudita consistente en respetar los acontecimientos, sus fuerzas de emergencia persiguiendo al poder en su ejercicio, se incardina en el presente, se hace una cuestión, un problema en el aquí y ahora. El paciente buceo en la masa documental de las historias silenciadas es una tarea que adquiere su sentido y dirección desde una mirada del y hacia el presente.[102] La genealogía es un método que dice el presente, que actúa, que posee su superficie de inscripción en problemas ligados a la actualidad. Es una tarea de diagnóstico.[103] El rol de la genealogía y, en cierto sentido, de la filosofía misma no es otro que el de volver

101 Ib., pp. 9-11.

102 Foucault, «Le souci de la vérité», p. 674.

103 El diagnóstico, como gesto de cirujano que inaugura la mirada anatomo-patológica es examinado por Foucault en su *Naissance de la clinique:* «Le coup d'œil est muet comme un doigt pointé, et qui dénonce», Foucault, *Naissance de la clinique,* París, PUF, 1963, p. 123.

visible lo invisible, el de hacer aparecer lo más próximo, lo más actual, aquello que está tan ligado a nosotros mismos que no lo percibimos a causa de la proximidad. En definitiva, las relaciones de poder que se esconden bajo elementos aparentemente neutros. Interrogar estos lugares neutros, desvelar las fuerzas que laten en su actuación, las que los han formado, las que reproducen, esa es la tarea de diagnóstico del presente.[104] Las consecuencias de abogar por una tarea intelectual que pase por un diagnóstico del presente, concebir el diagnóstico como una persecución del poder en su ejercicio, supone una ruptura con las funciones clásicas tanto del intelectual como de la filosofía misma. Así, este último sentido de genealogía pasará por concebir la tarea intelectual como un decir el presente, esencialmente ligada a las cuestiones histórico-políticas de una región y una época dadas. Las fuerzas que aparecen, los inventos culturales, el sutil ejercicio del poder en cada uno de los marcos, todo ello deberá ser asumido por una tarea de diagnóstico que se encarga de problematizar no solo la verdad, sino también el presente mismo. Por ello, la genealogía no es tan solo un método epistemológico que permite desvelar algunas cuestiones actuales por referencia a su turbia historia. Hemos tratado el gesto crítico de la genealogía, la cual, además de describir, explicaba, refería los problemas de invención, situaba los juegos de poder y los perseguía mediante una crítica particular. Pero, además, la genealogía posee una función creadora, productora. Si la genealogía nietzscheana se encargaba no solo de criticar, sino también de crear valores,[105] la genealogía foucaultiana poseerá una parecida duplicidad en el gesto. No solo realizará una crítica, sino que dirá además el presente. Y en este decir el presente, en el modo en que este decir el presente se inserta en el corazón de la tarea de Foucault, se jugará el sentido de su obra. Decir el presente no es simplemente decir lo que hay, lo que debería o podría haber. Es un contra-decir, un desdecir, una tarea múltiple: histórica, crítica y nominalista. Una tarea que Foucault acuñará bajo el nombre de ontología crítica de nosotros mismos unas veces, y otras como ontología histórica del presente. Ambas formulaciones remiten al engarce entre crítica, historia y nominalismo y, al mismo tiempo, se abren a otro elemento, el de la creación, el

104 Ph. Artières, «Dire l'actualité», en F. Gros (ed.), *Foucault et le courage de la vérité,* París, PUF, 2002, p. 12.
105 Deleuze, *Nietzsche,* p. 64.

del sentido político de dicha creación. Será necesario analizar inmediatamente la referencia a la Ilustración y al texto kantiano sobre esta para articular convenientemente el sentido de la tarea ontológica que se desprende del método genealógico. Ahora solo cabe insistir en que la genealogía logra aquello que la transgresión literaria no lograba y que la volvía problemática en su relación con la historia. La genealogía logra en un mismo gesto realizar una crítica —que es tanto una descripción como una explicación— y una ontología del presente. Critica al presente y lo dice, y en este decir se produce una ontología histórica que no solo marca las condiciones de posibilidad de la experiencia posible, que no solo nos ofrece el marco a través del cual el uno mismo se puede experimentar como sujeto, sino que, apuntando al modelo lingüístico de la experiencia, politiza ese presente para abrir la experiencia, la posibilidad de experimentarnos de otro modo:

> Creo que hay con ello la posibilidad de hacer una historia de lo que hemos hecho que sea al mismo tiempo un análisis de lo que somos; un análisis teórico que tenga un sentido político; me refiero a un análisis que tenga un sentido para lo que queremos aceptar, rechazar, cambiar de nosotros mismos en nuestra actualidad. Se trata, en suma, de salir a la búsqueda de otra filosofía crítica: una filosofía que no determine las condiciones y los límites de un conocimiento del objeto, sino las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación del sujeto.[106]

El proyecto de decir la actualidad, de pensar el presente, es uno de los pilares alrededor de los cuales Foucault hace girar su labor filosófica. Bajo la rúbrica «ontología histórica de nosotros mismos» parece que podemos situar una nueva cala, un nuevo anclaje de los análisis que aquí se han emprendido. La definición, la amplitud y el anclaje de esta ontología es desarrollada principalmente en tres momentos distintos desde1978. El primer momento lo hallamos en la conferencia en la Sociedad Francesa de Filosofía, en 1978, titulada «Qué es la crítica». El segundo momento, en la conferencia «Qué es la Ilustración».[107] El tercero, en el curso inédito de 1983 del Collège al que anteriormente nos hemos referido. Estos momentos tienen en común el tema de reflexión: la cuestión de la Ilustración. A

106 Foucault, carpeta inédita *Gouvernement de soi et des autres*, citado por F. Gros en «Situación del Curso», en Foucault, *Hermenéutica del sujeto,* Madrid, Akal, 2005, p. 485.

107 Ambas contenidas en Foucault, *Sobre la Ilustración,* Madrid, Tecnos, 2003.

partir de la reflexión sobre la Ilustración, en concreto sobre el texto kantiano referido a ella, Foucault anclará su labor uniendo el tema de la crítica con el de la ontología del presente, ofreciendo así el anclaje de la metodología genealógica. La constante referencia a Kant pudiera parecer extraña, cuanto menos insólita, si solo retenemos el gradiente nietzscheano de la labor. Sin embargo, hay que recordar, por un lado, su tesis complementaria de doctorado, en la cual Foucault trataba las cuestiones de la antropología kantiana ligándolas a la cuestión de la crítica. Por otro, las fuertes referencias a la tarea crítica kantiana y su problemática, tanto desde sus textos literarios como desde su idea crítica arqueológica o el intento velado de medirse con las preguntas antropológicas kantianas.[108] Así, la lectura kantiana que realiza Foucault abre numerosos frentes en su pensamiento y resulta de suma importancia.[109]

El primer lugar que debemos atender es el de la definición de la tarea crítica. Tarea crítica que, desde el establecimiento de la genealogía como método, gobierna la tarea filosófica. En su conferencia de 1978 sobre la crítica, Foucault establece dos sentidos posibles de la actitud crítica que se abrió con el pensamiento kantiano. El primer sentido de la actitud crítica es aquel que se encuentra íntimamente ligado a la cuestión de la Ilustración y que denominaremos *sentido trágico.* El segundo sentido es el que remite la cuestión crítica a la cuestión kantiana de las condiciones de posibilidad del conocimiento y, en el límite, a la cuestión antropológica, separándola de la cuestión de la Ilustración y haciendo depender esta última de ella. De este modo existe para Foucault un primer uso de la crítica que está emparentado con la actitud ilustrada. Si, a partir de un cierto momento histórico, con el desarrollo del poder pastoral,[110] la pregunta de cómo gobernar ha pasado a ser una de las cuestiones fundamentales, paralelamente a esta cuestión del gobierno surge la preocupación por no ser gobernado de ese modo. Frente a la dirección de conciencia, las prácticas de sujeción, los saberes y los poderes, en definitiva, frente a la diseminación de las prácticas de gobierno, surge lo que Foucault denomina actitud crítica, consistente en la interrogación sobre «cómo no ser gobernado de esa

108 Véase al respecto O. Dekens, op. cit., pp. 49-70.
109 M. Fimiani, *Foucault et Kant,* París, L'Harmattan, 1998, p. 97.
110 Foucault, *Sobre la Ilustración,* p. 6.

forma, por ése, en el nombre de esos principios, en vistas de tales objetivos y por medio de esos procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos».[111] Se trata de un no querer ser gobernado de determinado modo que posee su expresión en una actitud que comparten tanto el terreno de la mística como el del derecho natural o la búsqueda de la certeza frente a la imposición.[112] No porque la crítica se haga a partir de las verdades de la mística, los derechos universales o la seguridad epistemológica de la certeza, sino porque utiliza estas como instrumentos que oponer al poder, como armas que cortocircuitan la espiral ciega de la obediencia.[113] Se trata, pues, de una cierta actitud de desgobierno, de insumisión a cierto modo de vida, a cierta manera de conducirse que impide experiencias alternativas a la norma. Así pues, esta forma de actitud crítica, expresada de un modo concreto en cada época (puesto que, como veremos, la actitud crítica está esencialmente anclada en su presente) se situaría siempre en el lado contrario de la obediencia, pero no se reduciría a un simple estar a la contra ni una simple denuncia. La actitud crítica, en tanto surge como opuesta a toda una serie de prácticas de gobierno, desarrolla necesariamente un arte de la inservidumbre anclado en toda una serie de interrogaciones acerca del ejercicio del poder.[114] Y es aquí en donde la crítica se vincula con la actitud ilustrada en tanto supone una suerte de salida de la minoría de edad, de la obediencia, que, sin embargo, no pasa por la limitación o el hallazgo de la ley moral en uno mismo, sino que halla su piedra de toque en la conquista de la *desujeción.* Se trata, en fin, de romper con las objetivaciones tanto del poder como del saber o de la verdad con

111 Ib., p. 7.
112 Ib., pp. 7-8.
113 Cabe destacar la similitud con la idea de crítica marxista: «Nosotros no anticipamos dogmáticamente el mundo, sino que queremos encontrar un mundo nuevo a partir de la crítica. […]. Hasta ahora los filósofos habían tenido lista en sus pupitres la solución de todos los enigmas. […]. Ahora la filosofía se ha mundaneizado. […]. No es la nuestra la construcción del futuro o de un resultado definitivo para todos los tiempos; pero tanto más claro está en mi opinión lo que nos toca hacer actualmente: criticar sin contemplaciones todo lo que existe; sin contemplaciones en el sentido de que la crítica no se asuste ni de sus consecuencias ni de entrar en conflicto con los poderes establecidos», Marx, «Cartas a Ruge», en OME-5, Grijalbo, Barcelona, 1978, pp. 173-174. Podemos encontrar toda una idea de crítica, que posee una actitud pareja a la que aquí define Foucault, en la línea que une a Marx con el marxismo occidental de Korsch, y que quizás desemboca en el concepto de crítica adorniana.
114 Foucault, «Est-il donc important de penser?», DE, IV, p. 180.

las cuales se vincula la experiencia con la construcción de un sujeto. La tarea crítica, por lo tanto, tendrá como uno de sus pilares la desujeción, la liberación de las ataduras con las cuales se sustituye el imperativo de «atrévete a pensar» por el de «obedece». Sea cual sea el territorio del gobierno, la actitud crítica mantiene una constante, y esa constante es precisamente la de poner en cuestión el ejercicio del poder mediante la puesta en evidencia de los modos de gobernar que cada uno de estos ejercicios implican. Se entendería así la crítica como una labor histórico-filosófica orientada a desvelar los juegos entre verdad-saber-poder mediante los cuales se producen las sujeciones derivadas de las prácticas de gobierno. Y la finalidad de dicha tarea no sería la de marcar los lugares ciegos del poder, sus excesos o su falta de legitimidad, sino la de anular los efectos de sujeción de todo ejercicio de poder, de toda normalización, de todo gobierno. Así, «la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad meditada».[115] Una crítica de corte trágico en el sentido de que no precisa darse razones para justificar la propia andadura, sino que sus razones forman parte del mismo impulso crítico, que solo responde a la máxima ética —*ethos,* actitud— de no ser gobernado[116] —y quizás también resulte trágica de otro modo, en el sentido de desmesura de la tarea emprendida.

Esta actitud crítica en Foucault nos ofrece una clave de entrada situada entre dos de los extremos de su pensamiento: el del trascendental histórico y el de la ausencia de origen, el del establecimiento de las condiciones de posibilidad de un objeto cultural y su muerte; en definitiva, el extremo representado por la lectura de Kant y el extremo representado por la lectura de Nietzsche.

Entre ambos extremos —Kant y Nietzsche— se juega buena parte del sentido de esta actitud crítica a la que nos venimos refiriendo. Es de notar que las referencias a Kant que Foucault realiza tienen siempre un sesgo particular. Por un lado, reconoce en el gran proyecto kantiano una sensibilidad emancipadora, un carácter de apertura, de novedad, de radicalidad

115 Foucault, *Sobre la Ilustración,* p. 8.

116 Al mismo tiempo, Foucault vincula la resistencia al «obedece con la virtud». Para un acercamiento a los temas de la crítica y la virtud, véase Judith Butler, «What's criticism?», en D. Ingram (ed.), *The Political: Readings in continental philosophy,* Londres, Basil, 2002.

y coraje, la posibilidad de un pensamiento moderno emancipado de la metafísica gracias al hecho de situar en el centro la finitud del hombre y su relación con la propia actualidad. Sin embargo, al mismo tiempo, Foucault se desplaza varios grados de la apertura kantiana, como si la dirección que pudiera tomarse desde dicha apertura apuntara hacia un lugar no querido, y la mirada que entonces dirige cambia por completo los lugares de llegada kantianos. Al igual que Nietzsche o Schopenhauer, Foucault fuerza el espacio abierto por Kant para evitar ciertos puntos de llegada. Ocurre en la lectura de la antropología kantiana, ocurre en la constatación de la apertura del espacio crítico, ocurre en las consideraciones —no explícitas— sobre las preguntas kantianas y, en fin, ocurre en la relación kantiana entre la crítica y la Ilustración. Precisamente, es a esta última relación entre crítica e Ilustración a la que nos debemos referir para, por un lado, terminar de acuñar el sentido de la crítica en la obra de Foucault y, por otro, establecer el lugar en el que la lectura de Kant se desplaza gracias a la influencia de Nietzsche. En primer lugar, cabe destacar que la búsqueda crítica, histórico-filosófica, de las condiciones de posibilidad de ciertos objetos culturales se desarrolla en íntima conexión con el establecimiento de las condiciones de posibilidad kantiano. Es una referencia obligada el recurso a la crítica kantiana entendida bajo el prisma epistemológico.[117]

Sin embargo, para Foucault, la noción de crítica kantiana pierde especificidad en el momento en que se vincula con la cuestión de los límites del conocimiento. Del mismo modo que el espacio de apertura del pensamiento crítico se obliteraba con la antropología, la crítica kantiana va a desvirtuarse en el momento en que se la vincule necesariamente al establecimiento de los límites del conocimiento.[118] Es esta reducción la culpable del desajuste entre crítica e Ilustración. Mientras que la crítica queda reducida a limitar, a marcar los límites de lo posible, de lo experimentable y lo cognoscible, la Ilustración continuará teniendo el carácter emancipador, el *ethos* de no ser gobernado, el vínculo íntimo y necesario de la propia vida y el pensamiento con el presente. Ahora bien, si efectivamente la crítica y la Ilustración representan dos polos diferentes del pensamiento kantiano,

117 F. Gros, *Théorie de la connaissance et histoire des savoirs dans les écrits de Michel Foucault,* tesis de doctorado dirigida por Claude Imbert, París, 1995, Univ. París XII, p. 11.
118 Véase al respecto Yves Cusset (dir.), *Habermas et Foucault,* París, CNRS, 2006.

¿a qué viene el interés foucaultiano por reunirlos? ¿De qué modo podría referirse una investigación sobre los límites del conocer a una tarea ética de resistencia? Este es el problema kantiano al que Foucault se enfrenta en un intento de rescatar el pensamiento crítico de la encrucijada a la que se hallaba sometido. Así, la idea de crítica kantiana, estará vinculada con la tarea de encontrar el espacio de legitimidad del conocimiento, expulsando de dicho espacio todo uso sospechoso, excesivo o claramente ilegítimo que posee efectos de obediencia.[119]

Según Foucault, Kant marca claramente dos lugares en donde aparece el tema de la obediencia, entendiendo esta última como obediencia ciega e ilegítima: la ausencia de razonamiento y la confusión entre lo público y lo privado. Hay obediencia ilegítima, esto es, minoría de edad, cuando existe la ausencia de razonamiento y no existe el uso público de nuestra razón. La labor crítica, así, irá orientada a resolver el primer dilema, es decir, la ausencia de razonamiento válido. Para ello es necesario dirimir qué usos del entendimiento son razonables, qué modo de conocer es legítimo, qué usos de la razón no lo son. En el exceso de la facultad de conocer encontramos uno de los peligros de la obediencia. Si no realizamos una crítica del entendimiento, no podremos hallar la región segura, la isla, en la cual sea posible un conocimiento cierto y legítimo desde el cual poder cortocircuitar toda ilegitimidad de gobierno, toda minoría de edad. Así, el movimiento crítico kantiano se expresa para Foucault en la siguiente pregunta: «¿qué falsa idea acerca de sí mismo se ha hecho el conocimiento, y a qué uso excesivo se ha encontrado expuesto, en consecuencia, a qué dominación se ha encontrado ligado?».[120] La crítica kantiana se encuentra ligada a la cuestión clásica de la legitimidad, y, para resolverla, Kant indaga los límites válidos de nuestro conocimiento, que son, a la postre, los límites válidos de nuestra experiencia. Límites experienciales, epistemológicos y, por consiguiente, límites antropológicos a los que nos debemos ceñir para salir de esa ignominiosa minoría de edad que nos procuraba una obediencia ciega. Una vez nos mantenemos en el seno de ese espacio liminar, sabemos positivamente que nuestro razonamiento es legítimo, y todavía más: nuestra obediencia a dicho espacio traducido moral-

119 Foucault, op. cit., p. 9.
120 Foucault, op. cit., p. 12.

mente por la autoimposición de principios morales razonables, es de igual modo legítima.[121]

Se trata de conducirse de un modo legítimo, de vincular la legitimidad a la racionalidad y definir previamente dicha racionalidad mediante el establecimiento de los límites de nuestra propia capacidad de conocer. Este es el gesto kantiano tal y como es interpretado por Foucault. Es patente que, aquí, la lectura de Foucault fuerza la obra kantiana, tratando de sacar a la luz dos cuestiones que convivían sin dificultad en Kant. Sin embargo, este hacer problema, esta división, es una mirada totalmente actual que tiene su nacimiento en la reflexión acerca del poder. Precisamente, señala Foucault que es a partir del momento en que comienzan a ligarse las cuestiones del poder con el conocimiento racional a través de los trabajos de Weber cuando, con la fenomenología y el estructuralismo en Francia y la escuela de Fráncfort en Alemania se comienza a cuestionar las relaciones entre el saber y el poder, técnica y alienación, en definitiva, cuando aparezca la pregunta «¿cómo puede ser que la racionalización conduzca al furor del poder?»;[122] entonces, desde este umbral vemos aparecer la distinción entre las dos críticas. Y surge esta distinción en el seno del interés por introducir la cuestión apremiante del poder en la reflexión ilustrada.

Se ha producido, pues, el desplazamiento del régimen de mirada al cual aludíamos hace un instante. Ya no se trata de vincular la tarea crítica a la cuestión de la legitimidad como solución al problema de la obediencia, sino de constatar que en la misma legitimidad, en el proceso de establecer una legitimidad en base a una razón que se quiere crítica por un autolimitación epistemológica, se dan ciertas relaciones de poder que se deben tener en cuenta si el impulso filosófico todavía responde al *ethos* trágico de no ser gobernado. Ahora bien, ¿qué sustituye a la legitimidad racional? ¿De qué modo puede darse una crítica que descrea de lo legítimo, de la verdad, de la historia como progreso, en una palabra, de qué modo puede armarse un pensamiento crítico sin origen, sin fundamento, sin ley? Pregunta radical y pertinente a la cual hay que responder marcando el otro extremo del pensamiento foucaultiano: Nietzsche. Pensar sin origen, sin fundamento y sin ley no es otra cosa que la labor del genealo-

121 Foucault, *Curso del Collège de France, 1983,* primera sesión.
122 Foucault, *Sobre la Ilustración,* p. 11.

gista. La luminosidad del gran sol nietzscheano al que aludía Foucault remite justamente a esto. Si Kant nos ofrecía la necesidad de limitar al conocimiento para saber qué regiones eran legítimas, Nietzsche nos ofrece la posibilidad de que ese conocimiento sea una invención. Y frente a una invención, el genealogista no hace preguntas sobre legitimidad, fundamento o ley, sino que, sospechando que la legitimidad, el fundamento o la ley pueden formar parte de la misma invención, en una tarea que se vuelve gris y metódica, analiza los acontecimientos de dicha invención, busca los juegos de saber y de poder que se dan en la invención, su proveniencia y su emergencia.[123]

La crítica, entonces, tendrá como impulso a la genealogía. Kant y Nietzsche son convocados en la cuestión de la crítica de diferentes modos. Foucault encuentra en Kant una armadura epistemológica, en tanto que la crítica ofrece la posibilidad de interrogarse sobre las condiciones de posibilidad y, al mismo tiempo, encuentra en las cuestiones sobre la Ilustración un *ethos* consistente en no ser gobernado que permitirá a la genealogía no solo afianzar su andadura mediante la inclusión de la cuestión del poder en la crítica epistemológica, sino, además, remitirse a una ontología histórica cuyo sentido y posibilidad provienen de la actitud ilustrada. Y, paralelamente, es el impulso nietzscheano el que late bajo la consideración de una crítica que no precisa darse razones, ya que es arma puesta en servicio en una batalla, atenta al estruendo que provoca la lucha.

Contamos ya con numerosos elementos para poder adentrarnos un paso más en el tema de la ontología del presente: una crítica que quiere hallar los límites de una cultura para transgredirlos, una actitud ilustrada que liga cada una de las cuestiones planteadas —así como el modo en que son planteadas— con el presente, y un impulso crítico que se define como un no querer ser gobernado. Si unimos todo ello, en un primer momento, tenemos una actitud ética consistente en no ser gobernado que se une con un análisis del presente y con una epistemología que localiza lo problemático de este presente para transgredirlo. Y todo ello a partir de una lectura de Kant, quizás alentada por cierto espíritu nietzscheano, es decir, genealógico, que rechaza un cierto sentido de la crítica kantiana y fuerza

123 Ib., p. 14.

la apertura de sus reflexiones sobre la Ilustración hacia una necesidad de establecer una ontología del presente. Pero una ontología del presente que no pretenderá decir el *ser* del presente, lo inmanente que perdura en cada actualización del presente, ni tampoco brindar un universal histórico, un trascendental que acompañará a nuestras representaciones del aquí y del ahora. Recordemos el prisma de lectura adoptado y, entonces, se hará patente que la cuestión de decir el presente, de hacer una ontología del presente, tendrá que ver necesariamente con la cuestión de las experiencias, de realizar una historia de las experiencias bajo este nuevo fundamento u horizonte que será el aquí y el ahora.

La labor última en la que se cristaliza el método genealógico es, sin duda, en el proyecto foucaultiano de realizar una ontología del presente. Los vínculos entre genealogía, crítica y actualidad así lo requieren. Foucault nos ofrece una descripción de este proyecto. En primer lugar, el método filosófico foucaultiano no se detiene en el decir el presente. La tarea apunta más hondo, más profundo. Se trata de realizar una ontología. Pero no una ontología al uso, tal y como ya se ha apuntado. Si entendiésemos como ontología la ciencia que dice el ser, que estudia el ser en general, es decir el fundamento de todo lo que es, la búsqueda de la unidad primera, el origen de la pluralidad de seres existentes hallaríamos serias dificultades a la hora de conceder la etiqueta de ontología a su labor. La noción de ontología presentada por Michel Foucault se encuentra precisamente en las antípodas de lo arriba descrito. Dada la fragmentación de los fundamentos que debe guiar la mirada ontológica, Foucault se adentra en la posibilidad de realizar una ontología que, en lugar del ser uniforme, nos ofrezca un particular análisis del ser, del presente, ligado a la historia. En efecto, se trata de una ontología histórica, lo cual no quiere decir que la labor foucaultiana pase por una filosofía de la historia ontologizada. Más bien al contrario, lo que se pretende es insistir en el acento de «invención», de «ausencia de origen», es decir, plantear la necesidad de restringir la labor ontológica a una etapa histórica determinada, a un suelo geográfico dado, a no sucumbir a las tentaciones de la racionalidad retrospectiva. La ontología histórica jamás puede quererse universal, pretenderse acabada, aspirar a un punto de vista que nos ofrezca una perspectiva de totalidad. Por ello mismo siempre debe ser recomenzada, por su carácter necesariamente parcial, inconcluso, abocado a la eterna tarea de continuar. Ni siquiera alberga la pretensión de abarcar, con un gesto soberano, el secreto perdido

de nuestros límites históricos. No existen estructuras generales que determinen un sistema de lo que somos. Frente a estas aspiraciones, la ontología histórica seguirá el camino de lo contingente, lo disimétrico, lo concreto y lo local: del acontecimiento. Más precisamente: de la superficie de inscripción histórica del acontecimiento: el presente.

La ontología histórica se encargará de determinar —con el objetivo de combatir— los juegos de poder y saber en el interior de unas coordenadas históricas marcadas por el carácter de un acontecimiento que posee su superficie de inscripción en el momento presente, en el aquí y en el ahora. Con ello, podemos afirmar que la tarea genealógica, además de ser crítica, pretende ser ontológica, diciendo no el ser, sino nuestro presente, recurriendo para ello a la historia silenciada (emergencia, proveniencia) y crítica de los acontecimientos que lo producen, lo conforman, lo invisten como el lugar de reconocimiento de nosotros mismos. «Nosotros mismos», que es el último término al que Foucault se refiere explícitamente a la hora de marcar su tarea ontológica: «ontología histórica de nosotros mismos».

Cabe definir ese «nosotros mismos» en un doble sentido: por un lado, ese «nosotros mismos» se refiere al «nosotros» ilustrado, a una cierta comunidad o colectividad que comparte el *ethos* filosófico de la Ilustración, una cierta actitud que pasa por no querer ser gobernado, por abogar por el coraje necesario para conducirse a sí mismo, por salir de la minoría de edad a la que Kant aludía sin caer en la autolimitación epistemológica y experiencial. Sin embargo, vemos, por otro lado, abrirse otro sentido del nosotros mismos, un sentido que se vincula más directa y profundamente con las cuestiones de la ontología del presente que aquí venimos tratando. Se trata, en definitiva, de eso que somos. Y eso que somos no es, de ningún modo, equivalente a la pregunta por el hombre, sino un modo de ser, siempre singular e histórico. Eso que somos no es otra cosa que la matriz experiencial que se ordena, fiscaliza y gestiona mediante toda una serie de procedimientos reglados, singulares e históricos, que nos remiten a los órdenes del saber y del poder. Hacer una ontología del presente, de los acontecimientos que lo forman, posee un contenido privilegiado: la experiencia teórica y práctica que hacemos de nuestros límites. ¿Por qué de los límites? Porque el establecimiento de los límites es el modo en que se historiza la experiencia y se actualiza el aquí y el ahora. Porque trazando los límites se rechazan toda una serie de experiencias, que pasan a ser térmi-

nos exteriores, y se establece la normalidad, la penalidad, la sexualidad, en definitiva, lo que somos. No como algo reprimido, alienado o silenciado, sino como elementos plenamente positivos y producidos.[124]

El presente, la identidad, para Foucault, no son construcciones inocentes o azarosas. En su historia se pueden leer la inteligibilidad de las luchas, de las victorias y las derrotas que los han constituido. La tarea será a la vez arqueológica y genealógica, crítica y trágica. Hacer una ontología del presente querrá decir tomar una actitud de resistencia analizando los surgimientos que nos permitan entender lo que somos, porque precisamente aquello que somos es lo intolerable. Y eso que somos lo hemos identificado como el núcleo matricial de una serie de experiencias. En este nivel, en el nivel de la constitución del sujeto, Foucault entiende la experiencia como una suerte de correlación entre los dominios del saber, el poder y la subjetividad tal y como son gestionadas, fiscalizadas y producidas por los aparatos culturales. La experiencia, lo hemos visto, no es necesariamente esa politización que pretende siempre ser de otro modo, sino que su expresión histórica, sometida a la conformación de los dispositivos institucionales, médicos, disciplinarios, en fin, culturales, se encuentra determinada y normalizada. Con el fin de hacer estallar esta normalización de la experiencia, es necesario, en primer lugar, realizar una ontología que permita marcar los lugares de constitución de la experiencia por la cual nos reconocemos como sujetos insertos en una cultura, una época y una geografía determinada. La historia de las experiencias a la que nos referíamos anteriormente cobra así toda su cala filosófica y su sentido. Se trata de establecer una ontología de lo que somos, una ontología de la precariedad histórica, nominalista, cuyo objetivo no es otro que dejar de ser eso que somos. Es como si Foucault, mediante la armadura de una ontología del presente, nos marcase los silencios que constituyen la experiencia de lo que somos para, precisamente, hacer intolerable esa experiencia. La politización de esa historia de las experiencias consiste en mostrar lo intolerable de su constitución. De una forma semejante, Marx realizaba un análisis de la alienación: mostrando las cadenas del proletariado, estas se volvían intolerables.[125] Un juego parecido apa-

124 F. Gros, *Michel Foucault,* p. 96.

125 «La opresión real hay que hacerla aún más pesada, añadiéndola la conciencia de esta opresión; la ignominia más ignominiosa», Marx, «Crítica de la filosofía del derecho de Hegel», en OME-5, p. 212.

rece en la ontología foucaultiana. Es una ontología a la contra, crítica, una ontología que pretende destruirse a sí misma, que posee, como objetivo último, la desaparición de los límites que hacen posible la constitución de la experiencia de lo que somos a través de la correlación entre los dominios del saber, del poder y de la subjetividad. Si la genealogía permitía, al mismo tiempo que la labor crítica, una labor creadora, en Foucault esta labor creadora se transforma en el diseño de una ontología de lo intolerable, entendiendo lo intolerable como precisamente aquello que nos hace ser lo que somos, aquello que fiscaliza nuestra experiencia, que delimita lo posible y lo imposible, lo admitido y lo excluido, lo normal y lo anormal, lo confesable y lo inconfesable: la normalización de la experiencia. De este modo, para realizar la tarea de una ontología del presente, o de una ontología de lo intolerable, es necesario la puesta en marcha de un método que respete las cauciones que se han indicado a propósito de la ontología y la genealogía. Ahora bien, ¿cómo, de qué modo, por medio de qué procedimientos puede realizarse una ontología de tal calibre? ¿Cuál es el camino para realizar una historia de las experiencias que remita a una ontología del presente en la cual nos jugamos eso que somos? La respuesta viene dada por el despliegue de la obra foucaultiana: el análisis histórico de las formas de saber, de los procedimientos de gobierno y de las prácticas de subjetividad: la historia de los diversos focos de experiencias. En la intersección entre estos tres dominios aparece lo que será llamado el dispositivo. El dispositivo, en cuanto elemento de una ontología del presente, es una máquina abstracta en la que se muestran las relaciones entre el saber, el poder y la subjetividad. Podemos hablar de dispositivos carcelarios, dispositivos médicos, incluso de dispositivos sexuales. Ahora bien, hay que hacer notar que Foucault no nos habla del buen o mal funcionamiento de las instituciones o de la cultura. No hay un juicio sobre ningún modo de funcionamiento institucional. Se trata de una ontología en sentido fuerte. Los dispositivos, así, son la mínima unidad ontológica, y dicha ontología, entendida como ontología del presente, nos muestra el funcionamiento de la sociedad en pleno. Los dispositivos van a ser el elemento ontológico por medio de los cuales será posible trazar una ontología cuyo objetivo, sentido y horizonte sea la destrucción de estos. Es decir, establecer las condiciones de posibilidad de los límites de la experiencia, pero para transgredirlas: hacer genealogía. Esta es la tarea a la cual está abocada la ontología del presente. Una ontología, por lo tanto, plenamente politizada, una

ontología que ya no es una ciencia primera, sino que, abocada al desierto del fundamento, del origen y de lo trascendental, y definida metódicamente por la genealogía, depende de una opción previa, una opción que atraviesa toda la obra de Foucault bajo diversos modos: pensar de otro modo, resistencia, no ser gobernado, transgresión, pero que mantiene una coherencia última, constante, amurallada tras las diversas líneas de reflexión: politizar la experiencia. Labor política, labor experiencial, labor paciente que da forma a la impaciencia de la libertad.

5. EL DESPLIEGUE DE LA ONTOLOGÍA DEL PRESENTE

Antes de analizar el desarrollo de la ontología del presente a través de los tres ejes de experienciales, es necesario apuntalar correctamente el juego de tres conceptos fundamentales que van a mostrarse íntimamente relacionados en la labor ontológica. Se trata de ontología, crítica y experiencia. Se ha apostado fuerte, en este texto, por la intersección de los tres conceptos, apuntando que la labor crítica de resistencia tan solo es inteligible dentro de un marco en el que, caídos los relatos fundamentadores, la politización de la experiencia abre la posibilidad a una ontologización política del presente. El presente, eso que somos, no se nos aparece en Foucault como una presentación limpia de aquello que somos aquí y ahora. Más bien, el presente derivado de la ontología es un modo político de desdecir aquellos que somos en el aquí y el ahora, una apuesta por ser de otro modo. Deleuze ha marcado convenientemente el carácter liberador del pensamiento de Foucault insistiendo en que, para Foucault, pensar es experimentar y problematizar, mediante la ontología del presente los ejes de constitución de nuestra experiencia hasta situarse en un espacio de renovación e insumisión, entendiendo dicha ontología del presente como un gesto doble: diagnóstico de nuestra actual constitución y apertura a otro modo de ser.[126] Así, el diagnóstico del presente, en tanto tarea ontológica, se pregunta por el presente en tanto acontecimiento en el que se juegan nuestras experiencias, pero no intenta desvelar su identidad esen-

126 Deleuze, op. cit., pp. 92 y ss.

cial, sino que, al contrario, trata de deshacer su supuesta identidad abriendo el camino de la experiencia posible, de la resistencia. La ontología tiene como misión establecer las condiciones de posibilidad de la experiencia normalizada para transgredirlas a través de la experiencia posible. Y dicha misión es una tarea política, una tarea de resistencia. A través del análisis del presente, Foucault nos muestra la red de dispositivos, de saberes y relaciones de poder, de la imbricación social de estos saberes y poderes con las prácticas institucionales que, mediante diversos mecanismos disciplinarios, producen la homogeneidad social en la cual se inscribe nuestro modo de reconocernos como sujetos. Se trata de una ontología combativa, pues su objetivo es desvelar los lugares aparentemente neutros de nuestro presente, sacar a la superficie las sujeciones y dominaciones, los procesos de producción de normalidad y homogeneización social a través de las normas y las prácticas, las disciplinas y las jerarquías, el conocimiento y el saber. Sus obras mayores escancian una ontología política de esta envergadura a través de las cuestiones principales que marcan el escenario primordial a través del cual un sujeto puede acceder a un reconocimiento que, en Foucault, pasa invariablemente por la cuestión de la normalidad. Dicha normalidad, en tanto será establecida a través de una red comparativa e institucional, no es sino el precipitado que se sucede de la producción del saber y del poder, de los dispositivos que conforman las matrices de reconocimiento social a través de los ejes del saber, del poder y de la subjetividad. Desvelar los puntos ciegos de este reconocimiento, mostrar lo impensado de los modos sociales a través de los cuales nos reconocemos como sujetos normales y normalizados, establecer genealógicamente sus condiciones de posibilidad. Esa es la tarea ontológica foucaultiana, tarea que se presente como política en tanto que el esfuerzo por mostrar de qué modo se escancia nuestro reconocimiento en el presente no es sino un modo de luchar contra este presente, de transgredir las sujeciones y las normalizaciones que nos producen como sujetos sujetados, de desdecir eso que somos con la esperanza de que podamos inaugurar un decir propio.[127] El gesto político foucaultiano queda expresado con una parecida modulación en sus conceptos principales: experiencia, crítica, genealogía u ontología. En todos ellos, el objetivo es politizar la teoría para lograr un análisis de

127 «Désapprendre (de-discere) est l'une des tâches importantes de la culture de soi», Foucault, *L'Hermenéutique du Sujet,* DE, IV, p. 357.

las condiciones de posibilidad del presente que lo haga estallar, que lo transgreda, que lo desdiga. Una labor de disidencia que cuenta en su núcleo con el concepto de experiencia, con la constatación de que el silenciamiento de la experiencia posible, su fijación a través de la normalización, es aquel elemento exterior que permite politizar la teoría más allá de fundamento. La resistencia, así, no es tanto una lucha contra el poder como una batalla por las experiencias: una vez caídos los ídolos, los fundamentos, las disposiciones antropológicas, las cauciones epistemológicas y el sentido histórico, ninguna sujeción de la experiencia puede ser comprendida como legítima. La normalización de la experiencia a través de los ejes del saber, el poder y la subjetividad, entonces, tras la ausencia de relatos fundamentadores, se nos revela como intolerable, como una sumisión que carece de razones pero que posee objetivos de dominación. Contra esa sumisión, contra esa sujeción, la moral antiestratégica de Foucault deviene política y entra en la batalla por otro modo de ser, de experimentar y de pensar. Así, el vínculo entre experiencia y ontología queda definido del siguiente modo: en tanto la experiencia se politiza a través de la división entre experiencia posible y experiencia normalizada, el ejercicio de la resistencia teórica pasa por la puesta en marcha de una ontología del presente politizada que nos marque las condiciones de posibilidad de la experiencia normalizada, del presente, y, al mismo tiempo, en lugar de ofrecernos la verdad de dicho presente, lo transgreda mostrando el camino de un pensamiento otro, de una experiencia otra, de la apertura que la unión entre política y teoría provocan en el seno de nuestras experiencias de saber, de poder y de subjetividad en el presente. Con ello, el desarrollo de la ontología del presente a través de las formas históricas de experiencia del saber, el poder y la subjetividad nos ofrecerá un escenario de resistencia en el cual cada cuestión será ligada a las experiencias que conforman nuestro presente.

Si la realización de una ontología del presente a través de las experiencias es la labor principal en la que se enmarca tanto el método como el sentido de la obra foucaultiana, su realización efectiva constituirá el marco de lectura de sus principales obras, en las que se desarrollan análisis históricos de la experiencia. Corresponde, pues, a esta parte del texto el mostrar de qué modo sus análisis sobre el poder, sobre el saber o sobre la sexualidad no pretenden ser cuestiones parciales, abandonadas, retomadas o traducidas posteriormente en diferentes términos, sino parte de una ontología del presente cuyo horizonte de sentido anida en la politización de la experien-

cia. Para ello, desplegaremos los argumentos principales de sus principales obras, atendiendo no a los datos históricos o a las cuestiones de detalle, sino a los argumentos filosóficos que permiten realizar esta ontología del presente, un proyecto sólido y coherente que nos abre una nueva dimensión de las implicaciones políticas en la filosofía. Se trata, pues, de desplegar el análisis de tres ejes experienciales (saber, poder, subjetividad) a partir de los cuales es posible la realización de una ontología que nos marque las condiciones de posibilidad a través de los cuales nos experimentamos como sujetos situados en el aquí y el ahora y, al mismo tiempo, abra, mediante un ejercicio de resistencia teórica, la posibilidad de experimentarnos de otro modo. El mismo Foucault nos ofrece las claves de la ontología del presente presentándola como un desarrollo de dichos ejes:

> La ontología histórica de nosotros mismos debe responder a una serie de cuestiones abiertas, tiene como tema un número no definido de investigaciones que podemos multiplicar y precisar tanto como queramos; pero siempre responderán a la sistematización siguiente: cómo somos constituidos como sujetos de nuestro saber; cómo somos constituidos como sujetos que ejercen u obedecen relaciones de poder; cómo somos constituidos como sujetos morales de nuestras propias acciones.[128]

Para recorrer la presentación sistemática de una ontología del presente de este tipo, acudiremos a sus principales obras *Historia de la locura, Las palabras y las cosas, La arqueología del saber, Vigilar y castigar* y su *Historia de la sexualidad*, complementando algunos puntos con ciertos cursos del Collège o intervenciones compiladas en los *Dits et Écrits.* El primer punto, la habilitación del campo epistemológico como un análisis histórico de las formas posibles del saber poseerá como complemento necesario el segundo punto, es decir, el análisis histórico de las formas de gobierno, que a su vez nos remitirá a un tercer punto, quizás el más ambiguo y problemático de la obra foucaultiana: la pragmática de sí, el análisis histórico de las formas de subjetividad. La intersección de estos tres ejes analíticos nos ofrecerá la posibilidad de armar un dispositivo, una máquina de guerra, según la definición deleuziana, que permitirá la realización de la ontología del presente. A través del análisis del saber, del poder y de la subjetividad, es decir, a través del análisis de los tres ejes experienciales, se armará un dis-

128 Foucault, «Qu'est-ce que les lumières?», p. 576.

positivo metodológico capaz de dar cuenta de nuestro ser presente, de nuestra precariedad histórica a través del análisis del racimo de experiencias que nos constituye.

Es de notar que cada una de las obras mayores en donde se despliegan análisis de ciertos modos de experiencia posible provocó las más airadas reacciones y repercusiones en la filosofía tradicional y al uso. Cada una de sus obras suscitó controversias tan numerosas que aquí no nos podemos hacer eco de todas ellas. Simplemente, tomaremos aquellas controversias o discusiones que contribuyeron, como en el caso de las preguntas del Círculo de Epistemología, a ciertas reformulaciones y avances teóricos. Por otro lado, no es la intención de este texto realizar un resumen exhaustivo del tratamiento de todos los temas de estas grandes obras. Se trata, lo hemos apuntado, de mostrar de qué manera el despliegue de estos análisis históricos nos ofrecen en su correlación la posibilidad de concebir una ontología crítica de nosotros mismos. Por ello, ciertos temas quizás fundamentales para un compendio exhaustivo de la obra foucaultiana serán dejados de lado, procurando siempre marcar la dirección en que se da su desarrollo y los lugares en los cuales se dilucidan dichas cuestiones.

5.1. Análisis del saber

El punto de entrada a la habilitación de un dominio específico de análisis llamado *saber* lo encontramos explícitamente en *Las palabras y las cosas.* Los análisis del modo de saber posible en cuanto eje experiencial comienzan con el punto de entrada que nos marca Foucault en el comienzo de *Las palabras y las cosas:* si *Historia de la locura* era una historia del desorden, de lo excluido, de lo silenciado, *Las palabras y las cosas* será una historia de lo contrario, es decir, del orden, del modo en que un cierta cultura ordena sus representaciones, de las condiciones de posibilidad necesarias para que un saber se arraigue en el suelo cultural de la modernidad. Todo comienza, como en una ficción, con un texto de Borges,[129] con cierta experiencia, la de la risa, que sacude al leerlo. Se trata del texto que se refiere a la

129 J. L. Borges, *El idioma analítico de John Wilkins,* Buenos Aires, Emecé Editores, 1960.

enciclopedia china.[130] Es la experiencia del «orden» a la que nos remite la imposibilidad de pensar una clasificación como la borgiana, es la experiencia del orden la que provoca que la unión fantástica de los animales monstruosos borgianos sea impensable. Y, con una interrogación acerca de si es posible pensar el orden borgiano, Foucault nos ofrece la línea mayor que recorrerá su texto: «Existe en toda cultura, entre el uso de lo que pudiéramos llamar los códigos ordenadores y las reflexiones sobre orden, una experiencia desnuda del orden y sin modos de ser. Lo que trata de analizar este estudio es esta experiencia».[131] Es este orden, estos códigos ordenadores, los que hacen imposible e impensable la ordenación borgiana. Con lo que la tarea foucaultiana en *Las palabras y las cosas* se nos revela como una investigación sobre el orden que posibilita un saber. Más concretamente, sobre las configuraciones epistemológicas que conforman lo decible y lo pensable, sobre el suelo que conforma un orden cultural en el que van a inscribirse todos los enunciados que detenten un puesto en el código del saber. Por supuesto, dichos códigos ordenadores y epistemológicos estarán embebidos de precariedad histórica: mutarán con los cambios abruptos, y quizás solo será posible analizarlos justo allí en donde una configuración del saber cae y se instaura, lentamente, una nueva.[132] La positividad de las condiciones de posibilidad del saber en el momento de una ruptura histórica, este es el objeto de análisis de Foucault, que nos remitirá a una tarea epistemológica llamada arqueología, y a un concepto mayor, también de índole epistemológica, llamado *episteme.*[133] El concepto de episteme será central a la hora de realizar una arqueología del saber. Sin embargo, este concepto, no es definido de forma precisa.[134] Más bien, Foucault tiende a una vaga identificación entre episteme y aquello que produce las condiciones de posibilidad de todo saber. Vendría a definirse como el marco epistemológico que posibilita un orden que, a su vez, marca las condiciones de posibilidad de todo saber que se quiera tal, que se inscriba en las coordenadas de un espacio y un tiempo determinados. Una suerte de inconsciente del régimen histórico del saber.[135] De ahí la indeterminación del con-

130 Foucault, *Las palabras y las cosas,* Madrid, Siglo XXI, 1997, p. 1.
131 Ib., p. 6.
132 Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire,* París, PUF, 1986, pp. 40-55.
133 Foucault, *Las palabras y las cosas,* p. 7.
134 Ib., p. 172.
135 Foucault, «Préface à l'édition anglaise de Les Mots et les Choses», DE, II, p. 9.

cepto —que probablemente fue la que condujo a Foucault a sustituirlo posteriormente por la noción de *discurso*—. Si sumamos a la indeterminación del propio Foucault la procedencia del concepto de episteme (Bachelard y Althusser), surgen los malentendidos. Tres son las interpretaciones desviadas de dicho concepto —desviadas al considerarlas el mismo Foucault como erróneas en su *Archeologie du savoir*—. La primera es la identificación de episteme y *estructura* (Dreyfuss y Rabinow).[136] La segunda, la identificación marxista entre episteme y ciencia (D. Lecourt).[137] La tercera, la identificación del concepto de episteme con el concepto de Kuhn de *paradigma* (Piaget).[138] Todas ellas, responden a motivos particulares, y quizás, para la línea que sigue este texto, sean más interesantes las relaciones que se proponen entre el paradigma y la episteme y, por otro lado, la relación entre la episteme y la estructura. Si bien hasta la *Archeologie du savoir* no se produce un manifiesto alejamiento de la pareja episteme-estructura —pareja que para Dreyfuss y Rabinow, es la culpable de las insuficiencias de la arqueología— la identificación entre los paradigmas de Kuhn[139] y la episteme foucaultiana sí que puede ser abordada desde *Las palabras y las cosas.* Es posible afirmar que Foucault intenta identificar un cierto número de paradigmas científicos, y que estos paradigmas difieren radicalmente de los de Kuhn en dos aspectos principales: en primer lugar, no se refieren a principios conscientes que puedan nutrir a la actividad científica de métodos determinados, y, en segundo lugar, no funcionan como modelos concretos compartidos por investigadores que afinan su práctica científica. Más bien, los paradigmas de Foucault pertenecen al ámbito de lo desconocido, del inconsciente cultural.[140] Por otro lado, las semejanzas entre ambos se refieren al tema de la inconmensurabilidad entre paradigmas, compartida también por el concepto de episteme, y por la extrañeza ante los cambios históricos, que ni los paradigmas ni el concepto de episteme soportan teóricamente. Es decir, tanto Kuhn como el Foucault de *Las palabras y las cosas* tan solo se remiten a una hipotética crisis de paradigma o revolución científica o ruptura histórica como nivel explicativo del cam-

136 Dreyfuss y Rabinow, op. cit., p. 37.
137 Lecourt, *Pour une critique de l'épistemologie,* París, Maspero, 1972, p. 54.
138 Piaget, *El estructuralismo,* Buenos Aires, Prometeo, 1968, p. 101.
139 Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas,* Madrid, Trotta, 2004.
140 Merquior, op. cit., p. 40.

bio radical entre dos epistemes o paradigmas. Sin embargo, la episteme de Foucault, en el momento en que se reformule en «discurso» o «formación discursiva» se alejará todavía más tanto de este concepto kuhniano como de la estela estructuralista. Pese a todas estas indeterminaciones, Foucault logra marcar en *Las palabras y las cosas* la dirección de su tarea: hallar el orden mismo a partir del cual aquello que es susceptible de ser saber se configura siguiendo una serie de reglas de formación y códigos que son la condición de posibilidad de la cultura de una época. Ahora bien, la noción de episteme, la noción de saber, incluso la noción misma de arqueología, deberán ser precisadas. Puesto que no solo poseen el problema de su indeterminación, sino que, al estar fuertemente implicadas en el proceso histórico, deben, además, explicitar su particular incardinación en la historia. Problemas, todos ellos, que le son planteados a Foucault a partir de dos series de interrogaciones realizadas por el Círculo Francés de Epistemología y por la revista *Esprit.*[141] En dichas respuestas, Foucault emprenderá una labor de precisión de sus conceptos que desembocará en la redacción de su *Archeologie du savoir,* obra en la cual dará una respuesta completa a los problemas teóricos que *Las palabras y las cosas,* en tanto resultaba un ejercicio del análisis, no se planteaba. Tomemos, primero, la respuesta a la interrogación de la revista *Esprit.*[142] En dicha respuesta, se acota el método epistemológico de análisis, la arqueología. Sin embargo, Foucault no reclama su parentesco con el estructuralismo,[143] sino que se refiere a la teoría literaria, a Blanchot particularmente, a la hora de situar el marco de

141 La polémica en torno a *Les Mots et les Choses* se transformó en una referencia ineludible no solo de la vida intelectual francesa de finales de los sesenta, sino tambiéndel periodismo cultural de la época. Los debates en torno al papel de la historia, de la muerte del hombre, del estructuralismo o de las consecuencias de concepto de episteme poblaron el panorama intelectual francés hasta la saturación. Baste paea ello recordar la cifra de ventas de *Les Mots et les Choses,* quizás nunca alcanzada por otro libro de filosofía. Véase al respecto, D. Eribon, *Michel Foucault,* Barcelona, Anagrama, 1992, pp. 145-230.

142 La cuestión planteada era la siguiente: «Une pensée qui introduit la contrainte du système et la discontinuité dans l'histoire de l'esprit n'ôte-t-elle pas tout fondement à une intervention politique progressiste? N'aboutit-elle pas au dilemme suivant: ou bien l'acceptation du système ou bien l'appel à l'événement sauvage, à l'irruption d'une violence extérieure, seule capable de bousculer le système?», Foucault, «Réponse à une question», DE, I, p. 673.

143 «Est-il nécessaire de préciser encore que je ne suis pas ce qu'on appelle "structuraliste"?», ib., p. 682.

referencia de estas investigaciones arqueológicas.[144] Posteriormente, en último lugar, define el dominio del saber como el lugar de inscripción de las investigaciones arqueológicas, que posee por primera vez una derivación hacia lo práctico. Por su parte, en la respuesta al Círculo de Epistemología,[145] Foucault establece la necesidad de pensar una historia discontinua, y en particular la noción de *acontecimiento* a la hora de realizar una investigación de tal calibre, buscando así establecer completamente un campo autónomo que será el del saber —separado de la ciencia, del conocimiento, de la ideología, de las ciencias humanas, del hombre—. Sin duda, el descubrimiento del campo del saber como espacio autónomo tiene una gran deuda con la reflexión estructuralista. De ahí la inclusión de Foucault en un método que, según Deleuze, se caracteriza por entender el sentido como una producción de superficie a partir de la relación combinatoria de elementos que, de por sí, carecen de sentido.[146] Sin embargo, a la hora de dilucidar el parentesco de Foucault con el método estructural, quizás sea necesario referirse a una conferencia, de acceso complicado, que Foucault realizó en Túnez sobre el estructuralismo, llamada «Structuralisme et analyse litteraire».[147] Quizás, ante la posibilidad de dirigirse a un público que se encontraba libre del peso político, social y filosófico que arrastraba la etiqueta «estructuralismo», Foucault se planteó la posibilidad de abordar el tema directamente. Y su modo de abordarlo nos ofrece la clave de su relación con él. En primer lugar, sorprende el modo de entrada: no se trata de definir qué es una estructura, ni qué medios de análisis comparten los autores que se sitúan, sino de centrar la mirada en el objeto de análisis. El estructuralismo, así, se reconoce por aquello que tienen en común los análisis estructuralistas, y eso que tienen en común no es otra cosa que el objeto de su análisis.[148]

---

144 Foucault, «Qu'importe qui parle; quelqu'un a dit: qu'importe qui parle», ib., pp. 694-695.

145 La pregunta del Círculo de Epistemología, concerniente a la ruptura epistemológica se puede leer en Foucault, «Réponse au Cercle d'épistémologie», DE, I, p. 696 y ss.

146 Deleuze, «¿En qué se reconoce el estructuralismo?», en F. Châtelet (ed.), *Historia de la filosofía,* vol. IV, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, p. 547.

147 Foucault, *Structuralisme et analyse littéraire*, Conferencia dada en el Club Tahar Haddad el 4 de febrero del 1967, editado en *Les Cahiers de Tunnisie*, Faculté des Sciencies humaines et sociales de Tunis, 1989, Túnez.

148 Ib., p. 24.

El modo de análisis de estos objetos, de estos dichos y escritos que son analizados en cuanto documentos, como una masa anónima en la que imperan reglas, códigos y series de enunciados, debe ser doble: por un lado, se debe analizar el nivel de su producción, es decir, el nivel por el cual los documentos obedecen a reglas y leyes en tanto son documentos. Por otro lado, debe analizarse el nivel por el cual dicho documento se inserta dentro de un lugar en la cultura de acuerdo a toda una serie de códigos preestablecidos. El juego de ambos niveles ofrecerá la serie doble por medio de la cual se emprende un análisis estructural. Con ello, el estructuralismo ha abierto un campo de análisis inédito: el del análisis que no precisa remitirse a una historia del origen, a un sujeto fundador, que halla en las reglas internas y externas del documento el modo de orden de una cultura. El estructuralismo posee el valor, que comparten muy pocos sistemas filosóficos, de abrir un espacio nuevo de pensar. Es menor el valor del estructruralismo como método que las posibilidades que este abre para el pensamiento.[149] Y, precisamente, según Foucault, esta apertura es la que debe retenerse, es el cumplimiento mismo de la función del estructuralismo: «El estructuralismo ha lelgado al punto en el que debe borrarse a sí mismo, desaparecer como método para reconocer, en una vuelta de tuerca sobre sí mismo, lo que ha hecho, que ha sido descubrir un objeto».[150]

Este borrarse del estructuralismo en cuanto método supone la apertura de un nuevo objeto para el pensamiento, del mismo modo que la lingüística de Saussure supuso la apertura de un nuevo espacio del signo más allá de los métodos de la lingüística. Aquello que será posible con la apertura del espacio estructuralista no será para Foucault otra cosa que la unión entre la literatura o la escritura que proviene de Mallarmé y la filosofía que se apoya en la masa documental. La figura de Blanchot, para Foucault, representa la unión perfecta de ello, de un tipo de pensamiento del afuera.[151] De hecho, Foucault reclama su tarea epistemológica heredera de la teoría literaria en la medida en que la apertura del objeto del documento ha supuesto para la teoría literaria un cambio radical en su modo de habérselas con el texto, cambio que abre a su vez los espacios de las

149 Véase al respecto Judith Revel, *Michel Foucault. Expériences de la pensée,* p. 53.
150 Foucault, op. cit., p. 27.
151 Ib., p. 30.

reglas de juego entre una escritura de primer nivel y otra de segundo[152] en su diferencia con la muerte, la ausencia de obra y la transgresión como piezas claves a la hora de habitar este nuevo espacio de pensamiento. El análisis de lo dicho, por tanto, como el establecimiento de ciertas condiciones de existencia a partir de una experiencia moderna del lenguaje será el lugar desde el cual Foucault no solo se distanciará del método estructuralista ortodoxo, sino que definirá su tarea como arqueología, acotando un espacio propio, el del saber, como lugar privilegiado a la hora de realizar una ontología del presente. Para acerarnos brevemente, y una vez más, a esta experiencia moderna del lenguaje en la estela de la cual Foucault se sitúa —en detrimento de su posible pertenencia estructuralista— nos referiremos a una obra previa a la redacción de *Las palabras y las cosas*, en la que prepara, tal y como afirma P. Macherey,[153] la reflexión sobre el lenguaje que desembocará en el método arqueológico. Se trata de *Raymond Roussel,* escrito en 1963, justo en plena eclosión del estructuralismo,[154] que nos ofrece una singular reflexión sobre un autor apenas recordado en el momento, Raymond Roussel. La extrañeza de la labor literaria de dicho autor, su intento de establecer un método lógico que rigiese el delirio de su escritura, lleva a Foucault hacia una serie de consideraciones sobre la tarea del escribir que merecen emparentarse con la posterior labor arqueológica. La escritura pálida de Roussel le sirve a Foucault para constatar que la literatura no es un uso del lenguaje trascendente, sino un uso que obliga al lenguaje a doblarse sobre sí, a coincidir siempre con él mismo, a repetirse en un juego eterno de confusiones ordenadas que poseen una particular lógica. La obra de Roussel apunta hacia el estallido del sentido, del origen, del comentario tranquilo y ordenado sobre la figura del autor, es decir: hace imposible el sentido, el comentario y el origen. La única posibilidad a la que apunta su obra es a la experiencia del lenguaje mismo. Sus palabras, sus juegos endiablados de palabras, se apoyan en una dispersión lingüística que, al mismo tiempo, es repetición del «se dice», impersonal y

152 Véase al respecto Foucault, *De lenguaje y literatura,* p. 82.

153 P. Macherey, «Prólogo», en Foucault, *Raymond Roussel,* p. 5.

154 En 1960 Lévi-Strauss se convirtió en profesor del Collège de France, en 1962 publicó *La Pensée sauvage;* en 1963, J. P. Vernant publicó *Les Origines de la Pensée grecque,* y A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini;* en 1965, Althusser publicó *Pour Marx,* y en 1966 aparecieron los *Écrits* de Lacan.

vacío. Como si Roussel realizara la autopsia del cadáver del lenguaje, lo que subyace a tal disección no es otra cosa que la repetición de los signos, el lugar vacío del lenguaje, la muerte misma retomada como ausencia que posibilita las palabras sostenidas en ese vacío. Vacío y juego de signos pálidos que nos remiten a la experiencia moderna de nuestro lenguaje.[155]

Sin embargo, ¿qué es aquello que sorprende a la filosofía en la obra de Roussel? ¿Qué es lo que la conecta con una reflexión sobre la epistemología? Quizás entenderíamos mejor que la obra de Roussel se situara del lado de lo anormal, del desorden. Sin embargo, la epistemología en Foucault es necesariamente un análisis de las condiciones de formación de la normalidad, del orden, de la experiencia desnuda de este orden. La obra de Roussel no pertenece al terreno del delirio, de la transgresión que se mueve mediante una ruptura de las leyes del código a través de la utilización de palabras prohibidas, censuradas, etcétera. Más bien, en su aparente explicación lógica, Roussel respeta las reglas del orden de la lógica a la hora de realizar sus obras. Se trata de un método seguido escrupulosamente. Pero de un método que provoca un orden semejante al orden de la enciclopedia china de Borges. Aparentando un método perfectamente comprensible y lógico, incluso escribiendo un libro en el que se clarifica dicho método,[156] la obra de Roussel se revela monstruosa debido a que, respetando las reglas del lenguaje, su producto es del orden de lo impensable. La obra de Roussel, como la enciclopedia china de Borges, se opone a la quimera cartesiana; la resistencia del signo se vuelve irreductible porque muestra su vacío de sentido. El lenguaje se nos descubre como un juego perverso de signos que tan solo se dicen a sí mismos, aniquilándose como experiencia del orden debido a su imposibilidad, aniquilando el orden mismo y mostrando tan solo ese nuevo espacio moderno de experiencia que es el lenguaje, contra el cual se levanta el discurso en su intento de ordenar. De lo que se trata es de trazar una experiencia que dé cuenta de lo impensado del lenguaje, del discurso y del orden.[157]

La experiencia a la que apunta el análisis del saber es la experiencia desnuda del orden que subyace a la risa agitada por textos como el de Borges

155 Foucault, *Raymond Roussel,* pp. 209-120.
156 Roussell, *Cómo escribí algunos libros míos,* Barcelona, Tusquets, 1973.
157 P. Macherey, *À quoi pense la littérature,* París, PUF, 1990, pp. 189-190.

o los de Roussel. Lo que hace que el problema del lenguaje de Roussel sea nuestro problema filosófico es que la apertura que realizó sobre el lenguaje, su pérdida de representatividad, su orden transgresivo, nos dice más acerca del «Orden» del discurso que el análisis estructural de sus condiciones formales. Debido a que el análisis de Roussel nos lleva a constatar que la experiencia desnuda del orden no es más que el juego entre signos vacíos, y que dicho juego no solo pone en entredicho a este orden discursivo, sino que lo aniquila. El espacio abierto por el estructuralismo, en tanto nos presenta la posibilidad de pensar un inconsciente del discurso, nos permite situar el juego aniquilador de Roussel en el espacio no pensado del orden del discurso. Y, precisamente, realizar una epistemología del orden del discurso tal y como se realiza en *Las palabras y las cosas* o *La arqueología del saber* es constatar ese momento previo y necesario para la existencia de un saber: la domesticación de la experiencia pura del orden, de la risa que sacude al mostrar el cadáver de dicho orden. Por ello, la tarea foucaultiana no es simplemente descriptiva, y en esto se aleja de cualquier método estructural. Más bien consiste en proveerse de ciertas armas epistemológicas con las cuales poder mostrar las condiciones de existencia de dicho saber con vistas a su aniquilación. La experiencia del lenguaje se nos muestra como un vacío aniquilador del orden y, frente a la tarea normalizadora del saber y del discurso, realizar una epistemología anclada en la experiencia moderna del lenguaje es politizar la epistemología, mostrar las condiciones de posibilidad del discurso, del saber, del orden para transgredirlos.

> Foucault asume la fatuidad, la relatividad de su propio saber: tiene conciencia de que toda su sabiduría es disfraz. Voluntad de verdad, que esconde sus presupuestos en porcelanas de evidencia y certidumbre. La intención de Foucault es trocar ese disfraz solemne y severo en un disfraz carnavalesco que permita proseguir el festival de la sabiduría con espíritu lúdico.[158]

Espíritu lúdico que, como la risa misma, se nos aparece como un antídoto, un fármaco contra la jerarquización, la domesticación y la normalización del orden del saber. En este sentido, Foucault desarrolló los principios básicos epistemológicos que le permitieron trazar las condiciones de posibilidad del saber para transgredirlo en su *l'Archeologie du Savoir.* Desde

158 E. Trías, *Filosofía y carnaval,* Barcelona, Anagrama, 1973, p. 38.

1972 Foucault va a tratar los conceptos de *saber* y de *discurso* como los elementos básicos a la hora de trazar una epistemología que pueda integrarse en una ontología del presente a través de una actividad teórica llamada arqueología. Se tratará de encontrar tanto en el discurso como en el saber las ruinas que permitan la construcción de una historia perdida, silenciada, aniquilada: la historia de lo que decimos y sus influencias prácticas. Esa es la tarea del arqueólogo, a la cual hay que sumarle el imperativo ético: cambiar el presente. Estas ruinas del sentido que Foucault halla tras los restos de lo que se dice se configuran epistemológicamente de acuerdo con dos patrones principales: el primero de ellos, la noción de discurso; el segundo, el ámbito del saber. El discurso, sustituto de la noción de episteme, va a ser utilizado en dos sentidos. Siguiendo la célebre distinción entre *langue* y *parole,* «lengua» y «habla», Foucault nos habla del discurso, en cuanto lenguaje general, tal y como se define el *Las palabras y las cosas.*[159] La noción de discurso va a ser emparentada con el uso de la *parole,* con el habla, según sus manifestaciones materiales. Se pasa así de un discurso unitario identificado con el lenguaje mismo a una noción plural que debe ser analizada en sus contextos, circunstancias y especificidades concretas. Esta noción plural de discurso no es preexistente a las cosas de la cual habla, ni tampoco se concreta por referencia a un sujeto soberano del discurso, ni siquiera por referencia a un sentido oculto.[160] El análisis arqueológico atiende a los enunciados, es decir, a las secuencias de signos, en tanto estas se encuentran implicadas en un nivel superior de orden, el discurso, en el cual, merced a ciertas reglas, encuentran su existencia en un un nivel material, en tanto entendemos por discurso el «ensemble des énoncés qui relèvent d'un même système de formation».[161] El discurso, pues, se define, en primer lugar, como conjuntos de signos que se dicen en una situación concreta; en segundo lugar, como conjuntos de signos que se dicen y que comparten un mismo orden y unas mismas reglas de formación; y en tercer lugar, como conjuntos de signos que se dicen, que comparten un sistema de reglas y que poseen una existencia material en tanto que su formación se inscribe en una determinada práctica. Cuando en un enunciado podemos dirimir determinadas reglas que comparte con

159 Foucault, *Las palabras y las cosas,* p. 346.
160 Foucault, *Archéologie du savoir,* p. 58 y ss.
161 Ib., p. 141.

otros y que se inscriben, en su materialidad, en una práctica, podremos decir que nos hallamos ante una formación discursiva de la cual el enunciado —el conjunto de signos en cuestión— forma parte. Los enunciados, pues, se inscriben en determinadas formaciones discursivas, y es en la formación discursiva en donde encontramos la primera unidad epistemológica fuerte que nos permite analizar lo que se dice tanto por referencia a lo que no se dice como por referencia a la práctica:

> Podemos ahora definir el discurso como un conjunto de secuencias de signos, en tanto que son enunciados, es decir, en tanto se les puede asignar modalidades de existencia particulares. Si en el discurso se pueden definir unas regularidades, unas leyes a las que los elementos de dicho discurso (objetos, conceptos, temas) están sometidos y según las cuales se los reparte, diremos que estamos ante una formación discursiva. Es así como podemos delimitar ya una primera unidad, y hablar del discurso clínico, el discurso económico, el discurso carcelario.[162]

Quizás el mejor ejemplo del funcionamiento del análisis arqueológico de los enunciados, los discursos y las formaciones discursivas nos lo ofrece el mismo Foucault,[163] comentado a su vez por Deleuze.[164] Tomemos una sucesión de signos: «ZXCVBNM». Dicha sucesión de signos carece de sentido si identificamos el enunciado con la proposición o la frase, si no ponemos una diferencia entre el enunciado y su descripción. Sin embargo, si atendemos a su regla de formación, es decir, a las relaciones que los signos mantienen entre ellos, tenemos la sucesión ordenada de las teclas de un ordenador. Tenemos un orden. Además, una sucesión particular que se ha realizado según el orden de izquierda a derecha y comenzando por la parte inferior de las letras de un teclado español. La sucesión de signos es efectivamente un enunciado, pues cobra sentido en el juego de las reglas de su formación, aunque por sí mismas, sin atender a sus reglas, no sean más que signos mudos. Lo esencial del carácter del enunciado y, por tanto, del discurso, es que Foucault admite como elementos del análisis, como las ruinas que el arqueólogo debe descifrar, elementos normalmente ilegitimados a la hora de realizar análisis epistemológicos. El «se dice», el habla neutra que nunca acaba de ser una proposición con senti-

---

162 A. Gabilondo, *El discurso en acción,* Barcelona, Anthropos, 1990, p. 98.
163 Foucault, op. cit., p. 114.
164 Deleuze, op. cit., pp. 28 y 108.

do, los elementos excluidos y silenciados. Todos ellos, son enunciados en virtud de las relaciones que mantienen con sus reglas de formación y existencia, en el mismo nivel que los enunciados científicos, aunque cada uno de ellos se inscriba en un discurso distinto, en una formación discursiva diferente y posean unas prácticas totalmente irreconciliables.

En las ruinas del arqueólogo encontramos tanto poesía como ciencia, tanto enunciados delirantes como proposiciones axiológicas. Todas ellas pertenecen a un «se dice», todas ellas pertenecen al «habla», todas ellas se inscriben en una práctica. Todas ellas, en fin, pueden ser saber. Sin embargo, ¿son un saber de la misma modalidad? ¿Pertenecen todas ellas a algo así como un acervo común que constituiría la amalgama de un saber universal en el cual, aún en su diferencia, ciencia y poesía, delirio y axiología, compartirían el puesto estructural del saber? Para contestar a estas preguntas debemos adentrarnos en el terreno propio de las formaciones discursivas, de las prácticas discursivas y, finalmente, del saber como espacio autónomo. Podemos ya definir el discurso como un conjunto de enunciados cuyas reglas de existencia dependen del orden en el cual se inscriben, orden tanto teórico como práctico, siempre material. Ese orden en el cual se inscriben los enunciados que forman determinados discursos será definido por Foucault como formación discursiva. La formación discursiva es un concepto que se opone al concepto de ideología, teoría o dominio de objetividad. Se trata de hallar ese terreno del orden en su especificidad, sin remitirlo a una verdad alienada, una objetividad o una cientificidad. Simplemente atendiendo a su capacidad de génesis de orden, los enunciados se distribuyen en su dispersión (es decir, en su juego de diferencias en cuanto signos mudos) en determinados discursos y prácticas discursivas, las cuales vienen a formar una unidad epistemológica llamada «formación discursiva», que retoma el espíritu de la episteme de *Las palabras y las cosas* anulando, sin embargo, sus ambigüedades teóricas. Estrictamente, la formación discursiva no es otra cosa que grupos de enunciados. Sin embargo, dar cuenta de la formación de esos grupos de enunciados requiere aislarlos para el análisis, tomarlos como un objeto epistemológico, y, además, como una unidad epistemológica fuerte, ya que en esos grupos de enunciados aparece el correlato entre lo que se dice y lo que se hace, lo teórico y lo práctico, pieza clave de la epistemología que Foucault quiere levantar a la hora de establecer eso que es el orden. Hay que insistir en que la formación discursiva no se da en el nivel de los conceptos o de las frases, sino

en el nivel de los enunciados. El enunciado es su átomo, el discurso en el cual se ordena primeramente dicho enunciado, la molécula. Y la formación discursiva, la unidad que permite la epistemología. Una unidad epistemológica de este calibre implica que sea posible definir el régimen general al cual obedecen los diferentes modos de enunciación.[165]

Vemos hasta donde llega la ambición epistemológica foucaultiana. No se trata solamente de dar cuenta de los enunciados, de su forma de dispersión mediante la cual definen su sentido, del modo en que se inscribe el objeto del que se habla en un orden, el régimen de enunciación posible, sus reglas… No se trata solamente de definir las reglas de formación de un discurso posible, sino tambien sus condiciones de existencia, y las condiciones de existencia suponen una epistemología capaz de dar cuenta en un solo gesto, de la formación del enunciado y del régimen general que lo acoge. La existencia de un enunciado, de un discurso, en tanto se encuentra necesariamente agrupada en formaciones discursivas, supone la inclusión del régimen institucional, de la gestión de lo que se dice, en el seno de la epistemología. En una palabra: la estrategia es parte integrante de la epistemología. Estrategia que, como vimos anteriormente, se desarrollará en el *Orden del discurso* incluyendo la cuestión del poder en el campo epistemológico. Es por ello por lo que la noción de *formación discursiva* implica un alejamiento de la experiencia originaria de la locura debido a que se recusa toda referencia a una experiencia originaria, a una partición metafísica. En lugar de ello hay que considerar epistemológicamente los procedimientos de rarefacción, exclusión y prohibición que definen un orden tanto en la teoría como en la práctica. Es decir, hallar las condiciones de posibilidad de la existencia de un discurso, analizarlo en su positividad. Y para ello, la formación discursiva se nos aparece como el elemento primero. Dicha formación nos remite tanto a las pequeñas diferencias o dispersiones por las cuales los enunciados dicen como a las reglas internas que permiten su ensamblaje en un discurso. Pero, además, permiten explicar el modo en que los discursos se unen en grupos, implican prácticas, se interrelacionan con las instituciones, responden a movimientos sociales, se «co-implican» en la materialidad formando parte de ella. Las formaciones discursivas forman parte de la estrategia de lo real, y dicha estrategia es el

165 Ib., p. 151.

tema inédito que la epistemología foucaultiana busca apresar mediante un nivel epistemológico superior a la formación discursiva: el saber mismo. El saber como espacio autónomo en donde se da la experiencia actual del orden en perfecta simetría con el resto de la estrategia de lo real que más tarde será denominada *poder.*

Volvamos ahora a la pregunta que nos planteaba Deleuze: ¿son la ciencia y la poesía saber para esta nueva epistemología? Ahora podemos contestar que, en el nivel de las formaciones discursivas, ambas lo son, si bien pertenecen a regiones inconmensurables, tanto por sus reglas internas como por el contexto social en el cual se inscriben. Pero, esto no contesta a la pregunta por el saber. El saber supone un cierto estatuto, que no es el de la objetividad ni el de la ciencia pero que requiere una determinada inscripción en la práctica social y en la estrategia de lo real. Para cruzar el puente que separa a las formaciones discursivas y al saber es necesario atender a dos características que se han insinuado pero no explicitado convenientemente. Se trata de la cuestión del a priori histórico y del concepto del *archivo.* Ambas nociones nos permitirán completar la visión de conjunto del análisis de las formas de saber posible que Foucault realiza. La primera cuestión, el a priori histórico, remite a la problemática relación que el concepto de episteme guardaba con los cambios históricos. Toda epistemología que pretenda dar cuenta del orden de lo real debe poseer una cierta actitud histórica. La epistemología que aquí nos ocupa tiene la pretensión de analizar la positividad de los discursos. En esa positividad encontramos las reglas de dispersión, orden, implicación práctica, etcétera. La positividad determina la existencia de los discursos,[166] puesto que esa positividad no es otra cosa que las condiciones de posibilidad de su existencia. Será, por tanto, esta positividad una función inmersa en la historia, ya que mutará con cada cambio histórico, pero que, en la medida en que expresa las condiciones de posibilidad, poseerá la función de un a priori de los discursos.[167] No se trata de un a priori histórico al uso, sino de una función sometida a la historia, mutable, pero que es previa a la formación histórica y concreta de los discursos, puesto que implica sus condiciones de formación. La epistemología, así, se nos aparece como un a

166 Morey, op. cit., p. 213.
167 Foucault, op. cit., p. 168.

priori histórico de lo dicho, pero no un a priori histórico absoluto que funciona como trascendental histórico. Hemos afirmado anteriormente que los enunciados eran tomados como acontecimientos tanto teóricos como prácticos. Realizar una historia será siempre, para Foucault, a partir de su armadura epistemológica, realizar un análisis del acontecimiento. Para efectuar un análisis del modo en que se forman, transforman e inscriben dichos acontecimientos será necesario atender a su positividad, es decir, al a priori que marcará su condición de existencia. Dicho a priori se nos aparece como productor de la historia de los acontecimientos, pero, a su vez, sometido a las transformaciones históricas, a las mutaciones históricas. La problemática de los cambios históricos que afectaban al concepto de episteme tal y como aparecía en *Las palabras y las cosas* queda superada mediante el recurso al acontecimiento, a la irrupción histórica. Si la episteme no daba cuenta de las transformaciones históricas, del mismo modo que los paradigmas kuhnnianos, la arqueología, mediante los conceptos de a priori histórico, discurso y archivo, permitirá considerar los enunciados como acontecimientos que dependen de una positividad (a priori) producida por la aparición de un nuevo orden, por una irrupción histórica.

El a priori de estos acontecimientos que marcará su condición de existencia en el seno de una práctica discursiva será la positividad que encarna la epistemología foucaultiana, es decir, la arqueología. Y precisamente a la unión de los a prioris históricos y los acontecimientos tanto teóricos como prácticos —enunciados y cosas implicándose—, tal y como se inscriben en las formaciones discursivas, Foucault los denominará «archivos».[168] Tenemos, por un lado, los acontecimientos de lo dicho que son enunciados, y por otro, las cosas, las prácticas que guardan un nivel de implicación con dichos enunciados en tanto se inscriben junto a ellos en un discurso y en un grupo de discursos llamado *formación discursiva,* que posee implicaciones prácticas en tanto en dicha formación es posible analizar una positividad a priori de la cual se extrae una serie de leyes conformando un orden. El horizonte general de este orden particular que se extrae de una formación discursiva, de un grupo de enunciados, no es otro que el sistema de su enunciación, formación, existencia y transformación.

168 Ib., pp. 170-171.

Y a ello lo denominamos «archivo». El archivo es el lugar epistemológico a partir del cual es posible identificar positividades concretas de un enunciado, de un discurso, de una formación discursiva, de los acontecimientos materiales que están implicados, de los a priori de su existencia, y referirlos a todo un sistema de leyes de enunciación de una época, de una geografía, de una cultura. Los archivos nos ponen sobre aviso acerca de la implicación profunda que en una cultura se da entre los cambios históricos, lo que se hace y lo que se dice en cada uno de los sectores, de las ciencias, de los conocimientos. No se trata de reducir toda una cultura a una serie de reglas estructurales, sino de bucear en la profunda coimplicación que se sucede de un sistema de lo decible que, si bien procede de manera microfísica, concreta, sectorial, apunta a toda una serie de exclusiones, prohibiciones, particiones, disciplinas que, en definitiva, constituyen un orden. Remontarse a la positividad de ese orden, bucear en los a priori que marcan las condiciones de existencia de dicho orden y recopilar pacientemente los monumentos de lo dicho y lo hecho tal y como se coimplican formando discursos y prácticas, todo ello, es la tarea del archivista, de quien halla en el archivo, en los archivos de una época, la cifra para pensar qué somos. El archivo, es, pues, el horizonte de la arqueología que permitirá liberar al saber de su identificación con la ciencia. Así, pues, si el archivo es el sistema de enunciabilidad, el saber va a ser la formación discursiva, el grupo de discursos, que, perteneciendo a un archivo determinado y respetando sus leyes de enunciación, permita[169] 1) hablar de dominios específicos constituidos por diferentes objetos que pueden o no adquirir estatuto científico, 2) definir el espacio en el cual un sujeto puede tomar posición para hablar de los objetos que su discurso implica, 3) establecer el campo de coordinación y subordinación de los enunciados en el que los conceptos aparecen, se definen, se aplican y se transforman, y 4) definir las posibilidades de utilización y apropiación ofrecidas por el discurso.

El saber se nos aparece como el verdadero objeto de la epistemología, como su dominio específico. El archivo, en tanto resulta imposible su determinación completa, nos queda como un horizonte regulativo que nos remite a la unión de los a priori y las positividades, cortocircuitando la posibilidad de establecer la identificación entre epistemología y ciencia. La

169 Ib., pp. 236-237.

epistemología ya no es remitida a la ciencia, ya no se encarga de informarnos sobre los procedimientos que permiten que un enunciado llegue a ser ciencia. La epistemología es una arqueología, y más concretamente, una arqueología del saber: «La arqueología que tiene el saber como objeto, reivindica su independencia respecto del proyecto epistemológico al afirmar la anterioridad del saber en relación con las ciencias. […]. La arqueología tiene el saber como objeto y la epistemología la ciencia».[170] En esta arqueología del saber se trata de hallar las condiciones de posibilidad de la constitución de determinadas figuras epistemológicas, refiriéndolas a un saber que les ofrece suelo, positividad y los remite a un sistema general de enunciación que se llama archivo. Pese a que el saber no sea una ciencia, algunos saberes son susceptibles de convertirse en ciencia, mientras que otros son relegados a un mero «se dice». La arqueología, sin embargo, atiende de igual modo al «se dice» y a la ciencia. Ambos pertenecen a un saber, a un procedimiento sectorial de utilización del discurso. Así, la ciencia y la poesía son saber, ambas son objeto de la arqueología, pues esta se encarga de las condiciones de posibilidad de lo que se dice y de su engarce en un orden determinado.[171]

Foucault nos puede decir que su quehacer pertenece al del archivista, al del cartógrafo, al de aquel que se sumerge en las fondos de los saberes para sondear los discursos y las prácticas que lo han hecho posible y singular. Un método que parece el dibujo de un mapa, que nos muestra el ordenamiento de los saberes en sus épocas. Un método, en fin, que no atiende al origen, al fundamento de los saberes, sino a su constitución positiva, a las condiciones de posibilidad que permiten, cuando se produzca el cambio histórico, que los objetos del saber se borren como el conocido rostro sobre el fondo de arena. Lo que se dice, se dice según un cuerpo de leyes, un sistema de enunciación, y produce determinadas formaciones epistemológicas al mismo tiempo que se «coimplica» con unas determinadas prácticas sociales. El orden, la experiencia del orden, depende de unas condiciones de posibilidad históricas determinadas, y el gesto intempestivo del Foucault genealogista está aquí marcado: cuando cambien, ese orden desaparecerá.

---

170 R. Machado, «Arqueología y epistemología», en *Michel Foucault filósofo,* pp. 26-27.
171 Foucault, *Titres et travaux*, memoria editada para la candidatura al Collège de France, citada por D. Eribon, op. cit., p. 266.

Ahora, bien, si la tarea foucaultiana era precisamente la transgresión de ese orden, resulta problemática la precisión epistemológica en su descripción. El abandono del componente trágico y romántico de historia de la locura dificulta la posibilidad de la transgresión de ese orden. En una palabra, ¿cómo subvertir el orden si los esfuerzos teóricos principales van a dar cuenta de él, aunque ese dar cuenta suponga desligarlo de universales, trascendentales, de su estatuto científico y su carácter antropológico? Será Deleuze quien nos ofrezca la primera clave:

> No cabe lamentar el abandono del romanticismo que en gran medida constituía la belleza de *Historia de la locura,* en beneficio de un nuevo positivismo. Quizá el efecto de ese positivismo rarificado, a su vez poético, sea reactivar en la diseminación de las formaciones discursivas o de los enunciados una experiencia general que siempre es la de la locura, y en la variedad de las posiciones en el seno de esas formaciones, un emplazamiento móvil que siempre es el de un médico, el de un clínico, el de un diagnosticador, el de un sintomatologista de las civilizaciones. ¿Qué es la conclusión de *La arqueología* sino una llamada a una teoría general de las producciones que debe confundirse con una práctica revolucionaria, en la que el discurso activo se forma en el elemento de un afuera independiente a mi mida y a mi muerte? Pues las formaciones discursivas son verdaderas prácticas, y sus lenguajes, en lugar de un universal logos, son lenguajes mortales, capaces de promover y en ocasiones expresar mutaciones.[172]

Frente a las acusaciones sartreanas consistentes en que Foucault, negando al sujeto, la praxis y la historia al uso, había despolitizado la filosofía, es necesario atender al sentido profundo del gesto arqueológico: lograr un dominio propio, autónomo, el del saber. Este dominio autónomo, librado de la universalidad de la ciencia, del sujeto, y de la historia teleológica, abre la posibilidad al acontecimiento. El *archivo* contiene todo lo que puede ser dicho en un orden. El saber contiene todo lo que puede ser dicho y es susceptible de formar un espacio autónomo de sentido, de orden, implicándose con unas prácticas. El discurso contiene todo lo que puede ser dicho según unas ciertas reglas comunes. El enunciado es el acontecimiento puro que es integrado por el sistema legal del archivo. Pero todos ellos están sometidos a la irrupción. La irrupción de nuevos acontecimientos puede provocar una traslocación completa del orden. Este es precisamente el lugar de politización de la arqueología. La politización del

172 Deleuze, op. cit., p. 39.

archivo[173] supone que todo lo que acontece no necesariamente acontece dentro del orden. El murmullo, el caos, el afuera del régimen general de enunciación asedia al archivo como elemento desestructurador que puede subvertir la lógica. Recordemos la experiencia primera de la que parte el análisis de *Las palabras y las cosas:* la risa que sacude al leer un orden imposible, la experiencia del lenguaje moderna tal y como aquí la hemos apuntado, la de un lenguaje que dice todo, que es transgresión y que su decir se levanta en armas contra el orden del discurso. Esta experiencia del lenguaje gobierna la andadura foucaultiana. La irrupción del acontecimiento imprevisible e inasumible para el orden requiere, tal y como muestra el análisis del archivo, una determinada práctica de resistencia y, al mismo tiempo, un espacio de saber, un espacio de saber que ponga en cuestión el archivo, el sistema general de lo decible: un saber politizado. Politizar el archivo es politizar el saber, sinónimos de la politización de la experiencia que se engarza perfectamente en esta arqueología que, más que una epistemología al uso, habría que entenderla como una búsqueda paciente de los cimientos del orden con el fin de derribarlos, de hacerlos frágiles, de dinamitarlos. Al separar al saber de la universalidad se cumple el primer objetivo: abrir lo decible a la fragilidad histórica. El segundo objetivo es abrirlo a la fragilidad que provoca la irrupción del acontecimiento. Las formas de conocimiento posibles se revelan como formas de transgresión posibles, la teoría se revela como un arma politizada cuyo objetivo sigue siendo la transgresión, la apertura de la experiencia. Así, el análisis del saber nos lleva a la necesidad de politizar ese saber. Si sabemos que la teoría conforma experiencias tanto en lo decible como en la práctica, la cuestión arqueológica se debe abrir a la cuestión política. Sin embargo, sospechamos que la cuestión arqueológica nunca ha sido otra cosa que la opción política con la que una experiencia del lenguaje, esa risa, intenta sacudir la inmensa maraña de los archivos. Desde aquí, por tanto, no sorprende que la reflexión sobre el poder sea el siguiente protagonista en la andadura foucaultiana. Más bien, desde la coherencia que insufla la politización de la experiencia, es necesario analizar la configuración del orden más allá de las máscaras con las que la ciencia, la universalidad, la disposición antropológica o la historia de las ideas lo recubren. Es necesario, en una filosofía politizada, medirse con el poder.

---

173 Gros, op. cit., p. 53.

5.2. El poder

El análisis de la raíz normativa del comportamiento, que es presentada como el segundo de los ejes que deben constituir una ontología que no solo dé cuenta del presente, sino que lo desdiga, pasa en la obra de Foucault por la problematización de la cuestión del poder, por la puesta en el centro de la mirada filosófica un poder inédito, radicalmente opuesto al poder que ha sido pensado tradicionalmente: un poder productor que se desarrolla no en los lugares esperados, sino en lugares aparentemente neutrales, allí donde se pone en juego la experiencia de uno mismo en su relación con el comportamiento normativo. Será en las prácticas, en las pequeñas disciplinas, en las clasificaciones y horarios, en el espacio microfísico donde Foucault buscará y encontrará el ejercicio de relaciones de poder que complementan los constructos de saber en esa producción de normalidad y discurso que llamamos presente. Sin embargo, antes de comenzar con la presentación del concepto foucaultiano de poder es necesario ofrecer un breve rodeo, el rodeo por el cual la reflexión del poder se hace necesaria, fruto del agotamiento del paradigma humanista. Este rodeo permitirá contextualizar la preocupación foucaultiana por el poder y por el eje experiencial de la matriz normativa del comportamiento vinculándolo a una problemática que desde Mayo del 68 sacudía no solo la filosofía, sino tambien la política misma. Y, sin duda, tras esta problematización del poder como elemento primordial sobre el cual pensar a la hora de reflexionar sobre el presente encontramos a Nietzsche, a la revitalización de la lectura de Nietzsche que, desde diversos frentes, comienza a abrirse paso en la filosofía académica.

El movimiento antihumanista de los primeros setenta presenta una idea de hombre que posee, quizás, su correlato histórico en los acontecimientos del 68. Sin duda, el desplazamiento del estructuralismo, para quien el problema principal era la producción de sentido, contribuyó a cambiar la perspectiva sobre el concepto humanista de sujeto. El debate humanismo-antihumanismo se mueve en niveles profundos, marcando un cambio de coordenadas en el modo de pensar la crítica, la filosofía y la praxis política. Este cambio de coordenadas será consecuencia de la problematización del concepto de *poder* desde una recuperación del pensamiento nietzscheano en el panorama filosófico francés. Dicha recuperación nietzscheana, tras la demonización sufrida de la obra de Nietzsche debido a sus

utilizaciones fascistas, tendrá como principal responsable, además de a la labor de Bataille y Klossowski, al libro *Nietzsche y la filosofía,* publicado por Deleuze en 1962.[174] En dicho libro se puede observar una recuperación explícita, una muestra clara y limpia de cómo el pensamiento nietzscheano se aplica a las convulsiones filosóficas de la actualidad cultural de la Francia de los setenta y, sobre todo, una apuesta de cómo responder políticamente a las cuestiones del poder. Pero no solo corresponde a Deleuze el mérito de haber provocado un vuelco en las consideraciones habituales sobre las cuestiones del sujeto. Más bien cabe afirmar con Sartre[175] que el éxito del antihumanismo demuestra con creces que se lo estaba esperando. Pero quizás no se lo estaba esperando en el sentido sartreano. Quizás se estuviese esperando al antihumanismo porque el pensamiento crítico, en el desarrollo de su propia desfundamentación, prefiguraba ya las coordenadas que operarán en el antihumanismo posmoderno: prefiguraba la necesidad de pensar una categoría como el poder, tanto teórica como políticamente.[176]

En este sentido, es evidente que Deleuze no se encontró solo en la tarea de plantear un antihumanismo teórico. Sin duda, pensadores como Lyotard, Derrida, Althusser, Lacan o Foucault merecen un puesto eminente en esta tarea. De hecho, circunscribiendo el antihumanismo posmoderno al movimiento filosófico acontecido en el París de principios de los setenta, podemos observar algunos desarrollos de este antihumanismo que nos ofrecerán el movimiento general y algunas consecuencias que produjo este nacimiento de la preocupación antihumanista por el poder. Preocupación por el poder que es el escenario en donde el pensamiento de Foucault va a crecer y constituirse como un nuevo modo de pensamiento crítico.

La primera nota, de carácter breve, que caracteriza al antihumanismo posmoderno la podemos situar en la obra de Lyotard. Se trata del fin de los grandes relatos. Bajo esta proclama se esconde algo así como una condición común, un estilo general que se deriva del intento de pensar sin el amparo ni del hombre ni del fundamento. En definitiva, nos dice Lyotard,

---

174 Deleuze, *Nietzsche y la filosofía.*
175 Sartre, «Jean Paul Sartre répond», *L'Arc,* 30, París, 1966.
176 Descombes, *Lo mismo y lo otro,* Madrid, Cátedra, 1998, pp. 174-176.

la función tanto del humanismo como del fundamento clásico era la producción de legitimidad. Legitimidad de las instituciones, legitimidad de los saberes, legitimidad del poder. El humanismo presuponía un sujeto soberano de ceder su libertad a un poder, un saber o una institución legítima. Y dicha legitimidad emanaba del carácter razonable del objeto en cuestión. En la medida en que el poder político, o el saber cumplían con los requisitos del tribunal de la razón, era merecedor de la marca «legitimidad» y, por tanto, el sujeto podía ceder su propio autogobierno a cambio de participar en la construcción de la sociedad legítima como ciudadano. De igual modo, cuando un saber era considerado legítimo, el sujeto cedía su soberanía aceptando las verdades de dicho saber. En esta problemática, Lyotard analiza de qué modo dicha legitimidad depende siempre de metarrelatos que implican una filosofía de la historia. En la medida en que dichos metarrelatos caen con la posmodernidad, la idea misma de legitimidad queda anulada y nos topamos con la traducción de «legitimidad» por «dominación».[177]

En otro sentido, podemos observar también la renuncia a esta idea de legitimidad desde la particular recuperación del pensamiento de Nietzsche que realiza Deleuze. En *Nietzsche y la filosofía,* Deleuze nos muestra en el análisis de la genealogía nietzscheana el modo en que el sentido de algo depende de la fuerza que se apropia de esa cosa, que la forma, dirige y constituye. De este modo, los grandes relatos de legitimación no son más que una imposición de la voluntad de poder. Bajo las legitimaciones, bajo las verdades legitimadas, se esconden las fuerzas que las han constituido. Así, la genealogía nietzscheana se encargará de desvelar esas fuerzas, de observar qué domina en cada verdad, qué voluntad de poder se esconde bajo la idea de legitimidad. La genealogía nos dirá que unos hombres dominan a otros y así nace el bien, que unas clases dominan a otras y así surge la idea de libertad, y por tanto nos cercenará cualquier camino que pudiese llevarnos a pensar que existe un sujeto ajeno a las voluntades de poder, a las fuerzas que atraviesan lo existente, un sujeto libre, indiviso, que poseyese la facultad de la razón como tribunal puro encargado de distinguir entre bien y mal, entre verdad y mentira. El sentido de la obra de Deleuze viene a afirmar, en contra de la idea de sujetos libres, la idea

177 Lyotard, *La condición posmoderna,* Madrid, Cátedra, 1987, p. 10.

de sujetos sujetados. Pues en la medida en que cualquier tipo de legitimidad no es sino una dominación, y dicha dominación no es sino una dominación ajena, ya no hablamos de sujetos, sino de súbditos.[178]

Por lo tanto, podemos afirmar que en el antihumanismo posmoderno ya no se habla de sujeto libre, no se piensa la sociedad como un pacto entre individuos libres, el sujeto no es dueño total de su capacidad de elección, en definitiva, no se concibe un sujeto como preexistente a la dominación. Estamos arrojados a un mundo político que nos determina y modela como sujetos. Y ser sujeto será ser sujetado a un régimen de dominación. Se sustituye la idea de poder legítimo/ilegítimo por la perspectiva trágico-nietzscheana de la lucha/dominación. Ser sujeto es el resultado de una batalla perdida. La historia es el relato de los vencedores. El sujeto político no cede voluntariamente su soberanía, sino que es vencido y constituido como sujetado a un régimen de poder. No se piensa el poder, pues, bajo el prisma jurídico de la legitimidad. Ya que derecho también es el resultado de una batalla, y la verdad jurídica también depende de quién vence. Debajo de cada saber se esconde una voluntad de poder. Ya no hay instancias que regulen, ya no hay árbitros, ya no hay mediaciones transcendentales que atenúen la idea de la dominación aceptada. Y es desde esta perspectiva desde donde el antihumanismo lanza una crítica despiadada contra el humanismo, no solo denunciándolo como filosóficamente insostenible, sino haciéndolo cómplice de la dominación.[179]

En esta nueva sensibilidad filosófica que se levanta como diametralmente opuesta a todo humanismo, cada legitimación es vista como dominación, y la tarea que se presenta no es otra que producir una nueva crítica que evite la concepción clásica del sujeto, que evite el quedarse en un método meramente estructural, que no caiga en la crítica materialista que desconocía el carácter de poder que encierra todo saber. Por ello es necesario una nueva filosofía que evite los nudos del saber, una nueva crítica que supere el materialismo y atienda a otros niveles, por ello es necesario una nueva praxis política que descrea de los grandes relatos revoluciona-

178 La preocupación no es nueva en Deleuze. En su libro sobre Hume de 1953, *Empirismo y subjetividad,* Barcelona, Gedisa, 1996, ya insitía una y otra vez en la idea de sujeto sujetado, en la renuncia a la idea de un sujeto autónomo.

179 Foucault, «Par-delà le bien et le mal», DE, II, p. 226.

rios y abogue por las luchas concretas, esas luchas en donde la filosofía pueda desarrollarse sin colaborar con el poder y donde la crítica, de tan localizada y específica, se convierta en una opción por la resistencia. Opción por la resistencia que abre toda una batería de nuevas preguntas: qué es saber cuando saber es poder, qué es criticar cuando criticar es combatir, qué es hacer cuando hacer es gobernar.

Bajo las prácticas, bajo los efectos de lo que se dice y lo que se hace, en su misma genealogía, se puede observar un tipo de racionalidad específica que Foucault identificó con las relaciones de poder. El poder y su racionalidad propia: sus efectos, depuraciones, sutilezas y afinamientos. Y el sujeto como anclaje de esta racionalidad. Inmediatamente, la filosofía pasó a ser para Foucault una cuestión política. La racionalidad de la cultura no era sino una racionalidad de gobierno de los hombres. De ahí que la cuestión del sujeto, de cómo un sujeto se entiende a sí mismo como hombre, pasó a ser una pregunta primera en la tarea crítica de una genealogía de la cultura. Esta genealogía, a la vez descriptiva y crítica, resultaba una contrahistoria de la cultura, un levantamiento de los saberes sometidos, silenciados y descalificados como tales. Se trataba, en aquella época, de cortocircuitar el dogmatismo de las teorías totalizadoras. Porque reproducían ese gesto de poder consistente no solo en excluir, no solo en reducir el pensamiento a conocimiento, sino en erigirse en red de inteligibilidad de lo real reproduciendo el gesto de dominación normalizador. Gesto normalizador que ocupa en la obra de Foucault un lugar político similar a la alienación humana de la teoría marxista.[180] El análisis del poder que lleva a cabo Foucault a partir de *l'Ordre du Discours* deviene un elemento de análisis privilegiado a la hora de sondear eso que somos. Elemento de análisis que, sin duda, podemos situar en el cruce de tres acontecimientos fundamentales: la lectura de Nietzsche,[181] la creación del GIP y, finalmente, Mayo del 68.[182] *Vigilar y castigar* será la puesta en marcha de un análisis de las relaciones de poder que apuntará al corazón del presente. Con su

180 Respecto a la relación del Poder foucaultiano con el nacimiento del capitalismo y la problemática de la alienación obrera, véanse Foucault, DE, II: p. 431, 436, 466-468, 612, 622, 722; DE, III: p. 192, 306-307, 233, 374; y IV: pp. 185-189, curso del 17 de enero, 21 de febrero y 5 de marzo de 1973, y 12 marzo de 1975.

181 Véase al respecto Morey, op. cit., pp. 232 y ss.

182 Foucault, «Entretien avec Michel Foucault», DE, III, p. 146.

análisis de los métodos y procedimientos que se ejercen sobre el preso, Foucault nos mostrará, primero, la configuración de un nuevo poder, el disciplinario, radicalmente distinto de los anteriores modos de ejercer el poder, en segundo lugar, la constitución del sujeto moderno mediante normas de comparación en relación con una homogeneización social producida por las disciplinas encarnadas en las instituciones, y por último, un modo de análisis nominalista que permite mediante su método genealógico realizar una ontología del presente entendida como un modo de combate contra el poder. Según Foucault, pueden dividirse las sociedades, según su modo de castigo o punición,[183] en cuatro grandes grupos: las sociedades que excluyen, las que organizan la justicia según un modelo retributivo, las que marcan el cuerpo por medio del suplicio y, finalmente, las sociedades que encierran (prisión). Dichos modos de punición suponen un tipo de poder determinado, y la investigación de Foucault consistirá en averiguar qué tecnología de poder enmarcan a estos diferentes tipos de punición. En *Vigilar y castigar,* Foucault se embarca en el análisis de la contraposición entre el poder soberano, caracterizado por la necesidad de hacer visible el ejercicio del poder en el espacio público, y el poder disciplinario, que funciona mediante el encierro institucional y la aplicación de todo un sistema disciplinar. En primer lugar, la advertencia de Foucault es la misma señal de peligro que se daba con respecto a la racionalidad retrospectiva: no es en virtud de un mayor progreso, de una mayor humanización, por lo que se ha dejado de lado el castigo público sustituyéndolo por el encierro en prisión. Más bien se trata de un cambio en la tecnología de poder, de un nuevo poder más económico, más sutil, más eficaz. Dicho cambio no se explica mediante un progreso de la humanidad, de un pacto reforzado, de un progreso racional, sino mediante el análisis de las condiciones de posibilidad de esta nueva economía del poder. Para Foucault hay un cambio sustancial en la concepción del poder cuando se pasa del poder entendido como voluntad del soberano al poder entendido como voluntad de la sociedad. De una serie de suplicios en público, de castigos, de voluntad del soberano incuestionable, se pasa a un ejercicio de poder en apariencia más humano, en el intento, a finales del XVIII, de reinserción del preso, en la creación de las prisiones como

183 Foucault, DE, II, pp. 203, 297, 319, 456-457, y los cursos del Collège de France del 3 de enero del 1973 y del 28 de enero de 1973.

institución que debe reformar dichos individuos anormales. En definitiva, a la constitución de una nueva teoría social y penal en la que la sociedad es aquello que se debe defender.[184] Podemos, con Foucault, definir siete características del poder tradicional del Antiguo Régimen que van a quedar obsoletas cuando se sustituya por el modo de poder humanista. Podemos entender el poder clásico como:[185]

1) Un poder que se ejerce directamente sobre los cuerpos y que exalta sus manifestaciones.
2) Un poder que se afirma como poder armado y sus funciones de orden son las mismas que sus funciones de guerra.
3) Un poder que interpreta la ruptura de obligaciones como ofensa.
4) Un poder para el que la desobediencia es un acto de hostilidad, una sublevación.
5) Un poder que no tiene que rendir cuenta de por qué aplica sus leyes, sino de quiénes son sus enemigos.
6) Un poder que, a falta de vigilancia ininterrumpida, busca la renovación de sus efectos.
7) Un poder que cobra nuevo vigor al hacer que se manifieste la voluntad del soberano como poder supremo.

Al cambiar la legitimidad del soberano por la legitimidad de la sociedad se modera el suplicio (el ejercicio del poder clásico) no por una «humanidad» ni «progreso», sino para evitar el rechazo de dicho poder, al mismo tiempo que se economiza su ejercicio al cambiar las coordenadas de la conciencia. De este modo, el nuevo poder humanista, que se dice defensor de la dignidad humana, tiene que ver con un esfuerzo para ajustar los mecanismos de poder que enmarcan la existencia de los individuos, una adaptación y un afinamiento de los aparatos que se ocupan de su conducta cotidiana, de su identidad, de su actividad, de sus gestos aparentemente si importancia, y los vigilan: una política distinta respecto de la multiplicidad de los cuerpos y fuerzas que constituyen una población.[186] Y, precisamente, para introducir este nuevo poder en el interior del cuerpo social, aparecen las instituciones, encargadas de llevar esta nueva eco-

184 Foucault, *Il faut défendre la société,* París, Seuil, 1997.
185 Foucault, *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 2000, pp. 38-74.
186 Ib., pp. 83-86.

nomía del poder a lo más profundo de los cuerpos con la máxima de crear cuerpos sometidos y útiles. La aparición de las instituciones es simultánea a la necesidad de que el poder cambie de economía. En la obra de Foucault siempre aparecen simultáneamente los cambios de paradigma en los niveles del saber y de visibilidad: aparecen instituciones, la teoría penal cuestiona los modos del Antiguo Régimen e instaura nuevos. Son los lados de lo visible y lo decible, transposición de la antigua dualidad teoría-praxis que en Foucault va a ser propuesta como unión en la figura de los dispositivos saber-poder. Los dispositivos saber-poder son la suma de, por un lado, la práctica de la institución, y por otro, los discursos del saber. Esta unión es la que produce el dispositivo, verdadero elemento ontológico de la obra foucaultiana. Pero, además de la vertiente teórica, a la hora de hablar de poder en Foucault hay que atender también al lado práctico: a las instituciones, a las disciplinas, a los modos en que estas se incardinan en los discursos del saber. Para ejemplificar el modelo de poder humanista, Foucault acude a la metáfora del *panóptico* como modelo general de visibilidad, como depuración máxima del ideal de funcionamiento del poder. El análisis de este régimen panóptico nos permitirá ilustrar mejor cómo funciona el poder en Foucault. El Panóptico, ideado por J. Bentham, es una estructura arquitectónica novedosa cuyo modelo se aplica a las instituciones, primero penitenciarias:

> En la periferia, una construcción en forma de anillo; en el centro, una torre, ésta, con anchas ventanas que se abren en la cara interior del anillo. La construcción periférica está dividida en celdas, cada una de las cuales atraviesa toda la anchura de la construcción. Tienen dos ventanas, una que da al interior, correspondiente a las ventanas de la torre, y la otra, que da al exterior, permite que la luz atraviese la celda de una parte a otra. Basta situar un vigilante en la torre central y encerrar en cada celda a un loco, un enfermo, un condenado, un obrero o un escolar.[187]

La racionalidad del panóptico, la lógica de su arquitectura, permite una definición de cómo el poder funciona en cada institución. Foucault marca en seis puntos principales las características del modelo panóptico de poder:

187 Foucault, op. cit., p. 203.

1) El panóptico es un régimen arquitectónico en donde el vigilado es visto en todo momento, pero quien vigila no lo es.
2) Invisibilidad lateral entre las celdas que asegura el mantenimiento del orden, la incomunicación.
3) No es necesario recurrir a la fuerza, pues los presos se sienten vigilados. Máxima economía del poder. No hace falta ni vigilante: «de ahí el efecto mayor del panóptico: inducir en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder».[188]
4) El panóptico es versátil: sirve para los presos, locos, los niños, los obreros, los alumnos, y en cada una de sus aplicaciones perfecciona el ejercicio del poder.
5) El panóptico resulta verdaderamente productivo si funciona al margen de la soberanía clásica y extiende sus tentáculos hasta lo más nimio del tejido social.
6) El panóptico es un principio general de una nueva anatomía política, y su fin son las relaciones de disciplina.

Así pues, las instituciones representan una nueva política del cuerpo y tienen como fin las relaciones de disciplina. Por disciplina, entendemos «técnicas que garantizan la ordenación de las multiplicidades humanas».[189] Son las disciplinas las técnicas de poder que se utilizan en el poder humanista y que aparecen específicamente en la época moderna, cuando el control y gestión de los cuerpos se hace necesario para el mantenimiento de una nueva economía del poder. Las disciplinas se caracterizan por hacer el ejercicio del poder lo menos costoso posible, más barato y discreto. Y al mismo tiempo, dicho ejercicio del poder, mediante las disciplinas, llega a lo más profundo del cuerpo social. Se trata de hacer llegar el poder a lugares en donde era impensable que llegase anteriormente. Si el poder humanista definía el poder político como incomparable al poder que se da en el seno de una familia, Foucault defenderá una idea de poder que se expande a todos los rincones sociales mediante las técnicas disciplinarias, cuyo fin no es otro que el de crear cuerpos sometidos y útiles. Si con el poder tradicional se sometía a los cuerpos, se los torturaba y desmembraba, con el nuevo

188 Ib., p. 204.
189 Ib., p. 218.

poder humanista se acuña el requisito de formar cuerpos sometidos y útiles. Sometimiento y utilidad, dos grandes requisitos que el poder debe cumplir mediante sus técnicas disciplinarias y que apuntan al horizonte del nacimiento del capitalismo. Por último, en cuanto a las disciplinas, hay que decir que no se tratan de ninguna dominación caprichosa. Que separan lo que puede un cuerpo y el cuerpo mismo, dirigiéndolo en contra, produciendo cuerpos dóciles y útiles. Por lo tanto, las disciplinas no solamente reprimen conductas, sino que se encargan de formar sujetos.[190] Y forman sujetos gracias a la proliferación de instituciones que a partir del XVIII van a poblar todo el entramado social, organizadas mediante una lógica estricta. La aparición de las disciplinas, su difusión y su colonización de lo social, hace homogéneo el espacio social. Mientras que las disciplinas adiestran los cuerpos, la homogeneidad de lo social, la sociedad que defiende el humanismo con su legitimidad, es producida por la norma. Las normas son las que actúan como vínculo entre las diversas instituciones, produciendo homogeneidad. La norma común no reprime ni prohíbe, sino que intensifica los sometimientos de los cuerpos que llevan a cabo las disciplinas, creando individuos normales. Se trata de una partición entre lo normal/anormal en la que lo intolerable ya no es lo que no nos dejan ser, sino lo que nos obligan a ser. Normalidad, anormalidad, partición sobre la que se construye la sociedad, hacia la que apuntan las técnicas de poder, las disciplinas. Su principal efecto es la normalización, que no deriva de ninguna ley, sino que produce normas a partir del principio de comparación establecido en el juego normalizador de las instituciones y dispositivos penitenciarios, médicos y psiquiátricos que forman el mecanismo del poder disciplinario.[191] Con ello es posible afirmar que la normalización de la mecánica disciplinaria no obedece a los códigos del derecho, sino a un saber propio, no jurídico: las ciencias humanas. Las disciplinas, tal y como lo evidencia para Foucault el desarrollo del saber médico (jurisprudencia de esta mecánica disciplinaria), poseen un código propio, un

190 Es de notar la fuerte inspiración nietzscheana de la concepción disciplinaria. En su *Genealogía de la moral,* Nietzsche desarrolla una historia crítica en la que pone de manifiesto los métodos mediante los cuales se graba la memoria en el cuerpo de los individuos. Véase Nietzsche, *La genealogía de la moral,* Madrid, Alianza Editorial, 1980, pp. 38 y ss.

191 Véase al respecto, el estudio de F. Ewald, *Foucault, a norma e o direito,* Lisboa, Ed. Vega, 1993, pp. 9-129.

saber propio que choca frontalmente, una vez desarrollado, con el saber tradicional del derecho y la soberanía. No se trata de ejercer más poder, de dominar, de lograr un todo social sobre un territorio en donde se dé la soberanía, sino de ejercer mejor el poder, de formar individuos, de normalizar mediante la red de técnicas y saberes al grupo de individuos creando sociedad. Se observan toda una nueva red de saberes que corresponde a las ciencias humanas. La nueva teoría de la disciplina se llama sociología, medicina, antropología. Teorías formadas en íntima conexión con las prácticas disciplinarias. Lo que caracteriza a la modernidad, según Foucault, no es su humanidad, no es su intento de legitimar un poder mediante la razón, sino la creación de un espacio homogéneo y normalizado en la que los cuerpos sometidos por medio de las microdisciplinas y las instituciones son constituidos como individuos normales, pertenecientes a una sociedad que se debe defender. De este modo podemos ver que no solamente el poder está enmarañado en esta labor de producción de sujetos dóciles, sino también el mismo saber (quizás el saber filosófico) en su vertiente jurídica, que es la encargada de dictar las normas que, según Kant, deberían ser el elemento de legitimidad racional, pero que hemos visto que son el modo en que se confecciona un régimen de poder disciplinario:

> Que la prisión no es la hija de las leyes, ni de los códigos, ni del aparato judicial; [...] Que en la posición central que ocupa, la prisión no está sola, sino ligada a toda una serie de otros dispositivos carcelarios que son en apariencia muy distintos —ya que están destinados a aliviar, a curar, a socorrer—, pero que tienden todos ellos a ejercer un poder de normalización. […]. Que, por consiguiente, las nociones de institución, de represión, de rechazo, de exclusión, de marginación, no son adecuadas para describir, en el centro mismo de la ciudad carcelaria, la formación de las blanduras insidiosas, de las maldades poco confesables, de las pequeñas astucias, de los procedimientos calculados, de las técnicas, de las ciencias a fin de cuentas que permiten la fabricación del individuo disciplinario. En esta humanidad central y centralizada, efecto e instrumento de relaciones de poder complejas, cuerpos y fuerzas sometidos por dispositivos de encarcelamiento múltiples, objetos para discursos que son ellos mismos elementos de esta estrategia, hay que oír el estruendo de la batalla.[192]

El estruendo de la batalla es, precisamente, la guerra misma que late tras cada verdad, cada práctica, cada discurso. En su análisis del poder, Foucault retoma las referencias nietzscheanas a la guerra como motor de

192 Ib., p. 314.

la cultura. No se trata de conceder un primado ontológico al modelo de la guerra, sino de constatar el juego de fuerzas que late bajo la aparente neutralidad del discurso. Las relaciones de poder, en tanto son la manifestación nominalista de esta guerra, es aquello a lo cual se debe prestar oído a la hora de realizar un análisis genealógico. Así, las relaciones de poder constituyen el tejido íntimo no solo de las construcciones culturales, sino también de las prácticas y los discursos, de los modos de experimentar al sujeto mismo. Si la tarea foucaultiana pasa por realizar una ontología del presente, tal y como hemos afirmado, las relaciones de poder constituirán un elemento fundamental en dicha ontología, pero no ocuparán un puesto trascendental: las relaciones de poder serán los acontecimientos que darán forma mediante todo un juego de instituciones, prácticas, disciplinas y discursos a eso que somos. El poder siempre es analizado de manera nominalista, es decir, en su ejercicio, en sus relaciones efectivas, nunca es considerado una substancia absoluta que gobierna una ontología.[193]

Es cierto que la misma palabra «poder» puede dar lugar a varios malentendidos: por poder no se quiere decir «el poder» como conjunto de aparatos e instituciones que garantizan la sujeción de los ciudadanos al Estado; tampoco se refiere al modo de sujeción que, por oposición a la violencia, tendría la forma de regla o ley; tampoco es un sistema de dominación ejercida por un grupo o clase sobre otro. Contra todo esto, Foucault dirá que, para hablar de poder, hay que ser nominalista. Es decir, renunciar a toda instancia mediadora o trascendental y, en cambio, describir los efectos de poder, su modo de funcionamiento. De este modo, el poder «no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada».[194]

El análisis foucaultiano nos muestra como las disciplinas, las prácticas, las instituciones y los discursos poseen efectos de poder que están involucrados en la formación no solo de nuestro presente, sino de nuestro modo de experimentarnos como sujetos. El espacio abierto por la reflexión foucaultia-

193 Véase al respecto, J. Sauquillo, *Michel Foucault. Una filosofía de la acción,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 63-89.

194 Foucault, *Historia de la sexualidad,* vol. I, *La voluntad de saber,* Madrid, Siglo XXI, 1998, p. 113.

na del poder es la constatación de regiones, aparentemente neutras, que, sin embargo, poseen efectos de poder de primer orden. Las prisiones, los psiquiátricos, la universidad, la escuela, el saber, la familia, la fábrica y tantos otros lugares deben ser analizados, según la tarea genealógica, con el objetivo de desvelar las relaciones de poder y los efectos de poder que producen, constatando así el grado de implicación de dichos efectos en la formación del presente. En este sentido, una ontología del presente debe pasar por un análisis de los efectos de poder que han conformando una experiencia del presente tal y como se nos presenta en el aquí y el ahora. Para realizar esta tarea, Foucault desarrolla una serie de unidades ontológicas llamadas *dispositivos.* El dispositivo, en cuanto elemento de una ontología del presente, es una máquina abstracta en la que se muestran las relaciones entre el saber, el poder y la subjetividad. Podemos hablar de dispositivos carcelarios, dispositivos médicos, incluso de dispositivos sexuales. Ahora bien, hay que hacer notar que Foucault no nos habla del buen o mal funcionamiento de las instituciones. Se trata, como vimos anteriormente, de una ontología en sentido estricto.

Dentro del dispositivo, las instituciones representan una política de control de los cuerpos mediante las relaciones de disciplina, analizadas por Foucault en *Vigilar y castigar.* El poder no se ejerce de modo vertical, de los dispositivos no emana el poder hacia los cuerpos, sino que es en el nivel micropolítico, en las disciplinas, en donde encontramos los primeros gestos de las relaciones de poder. Por *disciplinas* entendemos «técnicas que garantizan la ordenación de las multiplicidades humanas».[195] Son las disciplinas las que se caracterizan por hacer el ejercicio del poder menos costoso, más barato y discreto, de modo que pueda filtrarse hasta lo más profundo y amplio del cuerpo social. Las técnicas disciplinarias se aplican sobre los cuerpos con el fin de producir sujetos sometidos y útiles. Ya no se trata de reprimir ni de torturar, sino de producir. Las disciplinas no reprimen, sino que producen sujetos. En el marco de los dispositivos, las disciplinas actúan colonizando lo social, haciéndolo homogéneo a través de la norma. Porque la coordinación de los diferentes dispositivos (carcelario, psiquiátrico, sexual) se conseguirá por la emanación de dichas disciplinas en la forma de una norma. En esta coordinación vemos aparecer la norma, la partición normal/anormal, fundamento de la constitución de los sujetos.

195 Ib., p. 203.

El individuo, en cuanto individuo sometido, es una producción de un cierto número de dispositivos saber-poder, de un cierto régimen de verdad, de una cierta visibilidad (prácticas). Es en la arquitectónica de lo social, en sus bajos fondos, en la genealogía de sus cimientos en donde encontramos los movimientos casi clandestinos que producen el individuo sometido, el individuo normal. Un individuo normal que no solamente es una categoría discursiva (filosófica) abstracta más o menos afortunada, sino que, más allá de esto, posee la realidad empírica de las mil pequeñas disciplinas que lo han constituido pacientemente, subterráneamente. La labor de Foucault nos muestra esos procedimientos, el modo en que surge este individuo normalizado y armonizado con el tipo de arquitectura social que lo envuelve. Pero no se acaba aquí la intención foucaultiana. No se trata tan solo de marcar los puntos que nos ofrecen la clave del surgimiento del individuo. El pensamiento de Foucault toma una dirección más radical cuando entendemos que estas construcciones sociales, estas producciones de los dispositivos llamadas *individuo* nos comprometen en lo más íntimo. Nos comprometen en tanto se refieren a nosotros mismos. A la experiencia que tenemos de nosotros mismos. A la posibilidad de experimentar de otro modo. En la medida en que somos individuos normalizados y sometidos, la experiencia que tenemos está ligada necesariamente a esos procesos de normalización y sometimiento que nos han producido como individuos vinculados a una arquitectura social determinada. Es aquí en donde cabe situar uno de los gradientes interpelativos de Foucault: en el nosotros mismos. Los grandes temas que han ocupado las principales obras foucaultianas, sin duda, no son arbitrarios. El que se haya referido casi obsesivamente a la locura, a la penalidad y a la sexualidad se entiende desde este ángulo experiencial. La experiencia de nosotros mismos en cuanto individuos modernos está mediada por tres grandes preguntas: la pregunta por la cordura, por la criminalidad y por la sexualidad. En qué medida estamos locos o cuerdos, en qué medida somos legales, en qué medida somos perversos, preguntas todas ellas que convergen en la gran cuestión de la normalidad: «¿A través de qué juegos de verdad se da el hombre a pensar su ser propio cuando se percibe como loco, cuando se contempla como enfermo, cuando se reflexiona como ser vivo, como ser hablante y como ser de trabajo, cuando se juzga y se castiga en calidad de criminal?».[196]

196 Foucault, op. cit., p. 10.

Son la locura, la penalidad y la sexualidad las que nos dan las claves sobre la insistencia de la pregunta de hasta qué punto somos normales.[197] Esta experiencia del individuo, por tanto, será una experiencia de la normalidad. Una experiencia que se construirá gracias a las verdades sobre la locura, las verdades sobre la prisión, las verdades sobre el sexo. En definitiva, el gran aparato de la verdad girará sobre la cuestión de la normalidad. Y dicha cuestión hará pendular el concepto de experiencia mismo. A este respecto, Foucault nos mostrará que la experiencia de nosotros mismos será una construcción fruto del ejercicio del poder por parte de los dispositivos saber-poder mediante la politización de una experiencia, la del lenguaje moderno, que se levanta contra la normalización.

La atención de Foucault recae en aquellos lugares en donde se puede observar a la vez la construcción de la experiencia, del individuo, y de la arquitectura de los dispositivos que emergen de esta construcción. Y ese lugar no es otro que el cuerpo. El cuerpo enloquecido, el cuerpo encerrado, el cuerpo sexuado. El cuerpo como lugar en donde somos tanto individuo como experiencia, tanto saber como poder, tanto verdad como disciplina. La locura, la penalidad y la sexualidad como desarrollos de la constitución de la experiencia normalizada bajo la forma de diversos sometimientos, disciplinas y violencias sobre el cuerpo. A esto es a lo que responde la llamada a realizar la «ontología histórica de nosotros mismos». A trazar el itinerario que ha seguido la experiencia de nosotros mismos hasta su constitución como experiencia normalizada de individuo sometido.

La experiencia, por tanto, estaría definida por una correlación de los dispositivos que produce, en cada época y cultura, individuos sometidos. Pero esta producción requiere de una interioridad susceptible de ser normalizada, modelada y producida como individuo. La experiencia de nosotros mismos es una experiencia normalizada, pero el «nosotros mismos» responde a la interioridad en donde Foucault sitúa la batalla entre poder y resistencia: el cuerpo. Pero no el cuerpo como exterioridad que se relaciona con las cosas, sino el cuerpo como interioridad, como lugar de la subjetividad. La subjetividad es una instancia nominalista que tan solo aparece cuando entran en relación los dispositivos, los tipos de normatividad, los regimenes

197 Pregunta claramente inspirada por la obra de G. Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique,* París, PUF, 1966.

de verdad y la subjetividad con el objetivo de producir individuos normalizados. Es por ello por lo que, en este proceso, Foucault puede apelar a la resistencia que anida en toda subjetividad frente a la normalización. No se trata de nada más que del «estruendo de la batalla». Su ontología del presente, su ontología histórica de nosotros mismos no sería otra cosa que una batalla librada contra el poder mismo dentro del campo de batalla en donde todavía se puede librar una lucha cuerpo a cuerpo: en la interioridad.

La subjetividad, así, se convertirá en el escenario de una batalla; de ella dependerá tanto la experiencia de uno mismo como su conformación como individuo normalizado. Un escenario de lucha que se deriva de los análisis de los dispositivos que nos encontramos al final del camino pero que quizás nos marca el punto de inicio de esa experiencia del lenguaje desde donde Foucault puede hablar a la contra sin rendir cuentas de su rostro. Y es también en el lugar de la subjetividad desde donde se nos puede presentar la posibilidad de una praxis política engarzada con la crítica y la ontología.

La resistencia, precisamente, apuntará a esa otra experiencia que es experiencia politizada y que se levanta en contra de la normalización. En relación con la resistencia, heredera directa del concepto de transgresión, es necesario dibujar dos planos distintos según el modo en que Foucault expresa su posibilidad. El primero es el plano de la singularidad. El segundo, el plano de la praxis política. La resistencia comprende a ambos, ambos planos son dos caracteres diferentes de la politización de la experiencia. El primero, en cuanto *lex transgressa,* apunta a la resistencia como singularidad que no es posible normalizar. El segundo, en cuanto *transgressio,* apunta a la posibilidad de un nuevo modo de intelectual, de un nuevo modo de ética, de un nuevo modo, en fin, de pensar y hacer política, tal y como veremos posteriormente. La singularidad a la que apunta el primer plano de resistencia viene dada por esos caracteres ejemplares que, como Sade, Artaud o Pierre Rivière, permanecen inconmensurables ante el intento normalizador. Son las «vidas infames», ejemplos no ejemplares de cómo la maquinaria del poder se cortocircuita con un acontecimiento singular, como la perplejidad del aparato judicial ante la confesión de Pierre Rivière.[198] Casos que suponen una unión de existencia y escritura transgresiva,

198 Véase al respecto, Foucault, «La vie des hommes infâmes», DE, III, pp. 237-253.

casos extraordinarios que funcionan como acontecimientos singulares en los que se muestra la posibilidad de la resistencia. Sin embargo, son casos sin recomposición posible,[199] fragmentos de soledad y resistencia que quedan tan solo como signos, signos a los que Foucault nunca renunció y que encontrarán expresión y, quizás, una nueva comprensión desde el posterior análisis de la subjetividad. Sin embargo, en el momento de la reflexión sobre el poder, la resistencia concebida como acontecimiento singular entraña la imposibilidad de concebirla colectivamente, queda como *exempla* enterrados en la maraña documental, una soledad y una resistencia con la que Foucault siempre mantuvo una relación estrecha.

Por otro lado, la resistencia se comienza a concebir, desde la creación del GIP, como una ética que posibilite la colectividad, la acción política de resistencia organizada de una manera no usual, como una nueva batalla con nuevas armas. Se trata de una resistencia trasversal[200] que rechaza la representación y el peso de la acción política tradicional. La praxis política que de ello se desprende poseerá dos características: un nuevo tipo de intelectual y una ética de la resistencia. Sin duda, en la obra de Foucault las relaciones entre teoría y práctica han cambiado. Ya no podemos hablar en términos de pensamiento crítico clásico. Para Foucault, la teoría y la práctica se superponen, se imbrican, se suponen y se transforman solapándose.[201]

Si esto es así, el tipo de intelectual que hasta entonces había imperado, es decir, el intelectual universal y humanista, aquel que hablaba en nombre de lo universal, de lo justo y lo verdadero, aquel que tomaba la palabra en nombre del pueblo… es modificado por este nuevo modo de encarar las relaciones entre teoría y práctica, entre crítica y filosofía. El nuevo intelectual, que Foucault denomina «específico», se centrará en problemas sectoriales, en luchas fugaces pero concretas, cotidianas. El intelectual específico dejará la toma de palabra por el pueblo, dejará de ser la voz de la conciencia para convertirse en alguien que entabla una lucha específica y sectorial contra los órdenes del saber y del poder: «el

199 Judith Revel, «La pensée verticale», en Foucault, *Le Courage de la Vérité,* pp. 76 y ss.
200 Véase al respecto el curso de Deleuze en la Sorbona del 7 de enero de 1986, côte BNF: P DC12-705.
201 Foucault, *Estrategias de poder,* p. 107.

papel del intelectual es, ante todo, luchar contra las formas de poder allí donde éste es a la vez objeto e instrumento: en el orden del saber, de la verdad, de la conciencia, del discurso».[202] No será el intelectual quien marque las direcciones de las luchas o de los problemas, sino el que ponga en uso la filosofía y la crítica a favor de una lucha específica contra el poder. Pero una lucha que ya no precisa de justificación, de cubrimiento teórico, de verdad. Ello implica, por tanto, una politización de la filosofía que hemos dicho que tiene su razón de ser en el *ethos* trágico foucaultiano: en la resistencia.

5.3. La subjetividad

El análisis de la subjetividad, en tanto es la tarea que emprende el llamado último Foucault, es sin duda la región teórica más controvertida y compleja de su obra. Controvertida debido a los cambios abruptos con respecto a sus anteriores análisis. Compleja debido a la profusión de textos filosóficos antiguos leídos por Foucault de un modo peculiar: no se trata de historia, ni de historia de la filosofía, ni de análisis filológicos, ni siquiera de acercamientos eruditos al pensamiento griego, grecorromano y romano. Las críticas a las lecturas antiguas que Foucault realiza son numerosas. Sin embargo, hay que recordar que la tarea genealógica está íntimamente relacionada con el presente, y que la labor foucaultiana pasa por trazar una genealogía de los modos en que se experimenta la subjetividad. De hecho, constituye el último eje experiencial a través del cual Foucault despliega su ontología del presente. Por otro lado, el camino de llegada a esta subjetividad no es otro que la crisis. Foucault, tras el primer volumen de *Histoire de la sexualité,* cambia su proyecto filosófico por completo y se lanza a la investigación, primero en el poder pastoral cristiano, y más tarde, en los textos de la antigua Grecia, de la cifra de la subjetividad moderna. Si bien el primer volumen de *Histoire de la sexualité* marca el trazado de un nuevo proyecto, el de la genealogía de la sexualidad, el segundo volumen renuncia a una tarea genealógica de tal calibre y se decanta por la exploración de los territorios de la interioridad. Se tratará, a partir

202 Ib., 107.

del segundo volumen, de trazar las líneas mayores para una genealogía del sujeto que permita establecer de qué modo se produce un sujeto y, al mismo tiempo, reconocer los lugares ciegos en donde se puede recuperar el territorio de la subjetividad de la objetivación que supone el establecimiento del sujeto. Para ello, Foucault recorre un complicado camino que se muestra, en todos sus vaivenes y profundidades, en los cursos del Collège de France. El punto de partida, que es, al mismo tiempo y solamente en cierto sentido, un punto de ruptura con su anterior reflexión centrada en el poder, se da en 1982 en el curso llamado *Herméneutique du sujet.* En dicho curso encontramos la primera clave que permitirá la mirada genealógica sobre la subjetividad: el sujeto no ha sido siempre el principal problema del pensamiento. Tan solo ha sido así desde el momento en que se vinculó sujeto y conocimiento (conocimiento de sí), estableciendo una relación determinada entre el sujeto y la verdad bajo el modelo de la nueva ciencia. Será de nuevo Descartes el emblema del lugar en el que ese sujeto, sujeto antropológico moderno, sedimentará y dará lugar tanto a la disposición antropológica como a toda una manera de experimentarse como sujeto de los propios actos. Sin embargo, nos dirá Foucault, ese no ha sido el problema constante de la filosofía. Para demostrarlo, en *Herméneutique du sujet* recurrirá, en primer lugar, a textos platónicos *(Alcibíades, Apología de Sócrates)* en los que aparece un modo distinto de subjetividad, un tipo distinto de relación entre el sujeto y la verdad: el cuidado de sí *(epimeleia heautou).*[203] La contraposición entre cuidado de sí y conocimiento de sí pasará a formar una nueva partición metaética que dominará las cuestiones del uno mismo, de la subjetividad. Por un lado se nos aparece el cuidado de sí como un tipo de ejercicio de la subjetividad basado en una cierta ascesis, en toda una serie que poseen el objetivo de proveernos ciertos *logoi,* ciertos discursos que nos preparan para la vida y cuyo sentido es el de constituirnos como sujetos de acción recta ante los futuros acontecimientos *(paraskaue).*[204] Se trata de una relación particular entre el sujeto y

---

203 Foucault, op. cit., p. 26 y ss.

204 Ib., p. 455 y ss. El esquema del cuidado de sí se encuentra en la época de la redacción de la *Hermenéutica del sujeto* íntimamente relacionado con la ascesis y sus métodos —discurso del maestro, provisión de *logoi,* ejercicios orientados a aprehender una verdad subjetiva a partir de directrices, etcétera—, todo ello debido a la influencia que el análisis del los estoicos ejercen en la teorización foucaultiana. Progresivamente, a medida que en

la verdad que no pasa por la cuestión epistemológica, sino que orienta la tarea filosófica hacia la tarea ética de una subjetivación de la verdad a través de ciertas técnicas de sí: «el sujeto en cuanto tal, tal como se a sí mismo, no es capaz de verdad. Y no es capaz de verdad salvo si opera, si efectúa en sí mismo una cantidad de operaciones, una cantidad de transformaciones y modificaciones que lo harán capaz de verdad».[205] En el otro extremo, el conocimiento de sí nos ofrece una visión epistemológica de las relaciones entre el sujeto y la verdad: cualquier sujeto es capaz de aprehender la verdad, sea moral o inmoral, justo o injusto. La verdad pasa a ser una cuestión epistemológica, dependiente de ciertas reglas propedéuticas que nada tienen que ver con el modo en que el uno mismo se autoconstituye, sino que asume la objetividad de la verdad. Así, se trata de una objetivación de la verdad que posee implicaciones de primer orden en la experiencia del uno mismo, tal y como puede analizarse en la caracterización de la confesión que Foucault realiza a propósito del cristianismo.[206] Foucault nos presenta dos alternativas éticas acerca de la cuestión del uno mismo que convivían perfectamente en Platón: una referida a las condiciones discursivas del decir la verdad, otra que vincula el decir la verdad a determinadas actitudes del sujeto, a determinadas técnicas que le hacen —como Sócrates— digno de la verdad, pues sus actos le proveen de la coherencia entre el decir y el hacer necesaria para escapar de la objetivación de la verdad, para lograr hacerla propia.[207] La historia de la filosofía acogerá el conocimiento de sí como único paradigma de relación entre el sujeto y la verdad a partir de la entronización de la verdad como epistemo-

---

los últimos cursos del Collège de France se desarrolle la cuestión (especialmente en el curso de 1984), la *parresía* cobrará importancia debido a la influencia de los estudios sobre los cínicos, paradigma ético que, parece ser, impregnará la última reflexión ética de Foucault.

205 Ib., p. 185.

206 «La confesión, uniendo al sujeto con aquello que afirma, lo cualifica de un modo distinto con respecto a aquello que afirma: criminal, pero susceptible de arrepentimiento; enamorado pero declarado; enfermo pero suficientemente consciente y alejado de la enfermedad para que pueda trabajar en su propia curación. Digamos, en pocas palabras y para resumir todo esto, que la confesión es un acto verbal por el cual el sujeto, en una afirmación sobre eso que es él mismo, se une a esa verdad, se sitúa en una relación de dependecia con respecto al otro y modifica al mismo tiempo la relación que mantiene consigo mismo», Foucault, *Mal faire dire vrai,* primera sesión, Archivo del IMEC, p. 9.

207 F. P. Adorno, «La tâche de l'intellectuel», en F. Gros (ed.), *Foucault. Le courage de la vérité,* París, PUF, 2002, p. 55.

logía que Descartes realiza. De este modo, Descartes sella una vía de la verdad que dependerá de las condiciones intrínsecas del conocimiento epistemológico. Cualquier tipo de sujeto, salvo determinados tipos de sujeto también excluidos como los locos, será capaz de verdad sea cual sea su actitud ética, sean cuales sean sus actos. Tan solo deberá adecuarse a ciertas normas lingüísticas y lógicas. Es el comienzo de la epistemología, de la separación definitiva entre cuidado de sí y conocimiento de sí, desterrado el primero como *espiritualidad* y abrazado el segundo como *filosofía.* Sin embargo, la opción foucaultiana por la *espiritualidad,* por la ética concebida desde el cuidado de sí, no responde a una nostalgia de lo griego, a una vuelta a un momento ético en el que no se trataba de ofrecer una ética deontológica, sino una ética de la pluralidad de formas y elecciones de vida. Podemos encofrar el desplazamiento teórico del Foucault del cuidado de sí dentro de la perspectiva de una ontología histórica de nosotros mismos para poder, así, ofrecer la dirección precisa de su trabajo. Dicho encofrado no es otro que el gesto habitual nietzscheano en el resto de sus obras principales: ante la cuestión de quiénes somos hoy, la genealogía nos muestra que ese «quiénes somos» no es una cuestión inmemorial, sino que posee una fecha de invención determinada: el momento en que la epistemología pasa a gobernar las cuestiones de reconocimiento del uno mismo a través de una verdad apofántica, definida en términos de verdadero y falso, es decir, en términos de conocimiento.

Quizás gran parte de la obra de Foucault, especialmente la última, pueda leerse como el estudio del modo en que las técnicas de sí se han reducido al simple conocimiento de sí, a conocimiento de la naturaleza secreta del hombre, de su identidad, orientada a la constitución del sí mismo como objeto de conocimiento. Con la sospecha de que esta constitución a través del conocimiento tiene por única finalidad y objetivo el reconocerse como sujeto obediente, sumiso y ordenado.[208] Desde esta perspectiva, podemos redireccionar la reflexión ética foucaultiana hacia otra perspectiva. El intento por pensar de otro modo un modo de relacionarnos con nosotros mismos supone una alternativa al conocimiento de sí,

208 Cabe pensar al respecto que la codificación actual de los problemas sociales en términos de psicología del sujeto podrían ser vistos, desde la perspectiva foucaultiana, como una identificación entre psicología y psicología del buen consumidor, del buen trabajador y del buen ciudadano.

el cual abre el camino a las relaciones de poder y de saber como constituyentes del nosotros mismos. La politización de la experiencia del uno mismo, precisamente, se levantaba contra la modelación de una subjetividad expresada en estos términos. Y el recurso al cuidado de sí, entonces, no representa sino un modo de sustituir la sospechosa pregunta «¿quiénes somos?» por la pregunta de inspiración griega «¿qué podemos hacer de nosotros mismos?». En la sustitución de esta pregunta se nos ofrece la respuesta a las preguntas clásicas humanistas expresadas por Kant. Si, como marcara Deleuze, la tarea foucaultiana puede verse como el reverso antropológico de la armadura humanista, las preguntas que sustituyen a *¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar?*, en definitiva, a la pregunta *¿qué es el hombre?*, serán, ahora, *¿qué sé?, ¿qué puedo?, ¿qué estoy obligado a esperar?* y, como corolario, la pregunta *¿qué podemos hacer de nosotros mismos?* Con lo que la propuesta ética foucaultiana se nos revela como el último desarrollo de una propuesta político-filosófica coherente, el desarrollo práctico de una ontología histórica de nosotros mismos orientada a ser de otro modo, siguiendo el particular impulso ilustrado que veía en las condiciones de posibilidad el límite a transgredir, y no el límite filosófico, político y moral que respetar.[209] Será en el segundo volumen de *Historia de la sexualidad* donde Foucault marque con gesto más claro este objetivo, relacionándolo con una empresa ligada a la politización de la experiencia. Dicho volumen hemos afirmado que se presenta como una corrección del trabajo proyectado en el primero. Si, como afirma Foucault en la presentación primera de su proyecto sobre la sexualidad, no se trataba de hacer una historia ni de los comportamientos sexuales concretos ni de los códigos morales, sino de las formas de experiencia de la sexualidad,[210] el objetivo en el segundo volumen pasa a ser el considerar las formas de subjetivación por sí mismas, concediendo preeminencia no a la sexualidad, sino a la constitución del uno mismo a través de la noción de experiencia. La modificación del itinerario previsto no es trivial. Implica un profundo cambio en la investigación, que podría marcarse en la modificación de la genealogía de la sexualidad a una ontología histórica de la subjetividad a través de las experiencias. El nuevo proyecto, definido por

209 Foucault, manuscritos inéditos de *Hermenéutica del sujeto,* citados por F. Gros en «Situación del curso», en Foucault, *Hermenéutica del sujeto,* p. 485.

210 Foucault, «La torture, c'est la raison», en DE, IV, p. 393.

la tarea consistente en dilucidar «comment se forme une "expérience" où sont liés le rapport à soi et le rapport aux autres»,[211] nos ofrece una problemática teórica que debemos explicitar para hallar el lugar exacto que la propuesta ética foucaultiana ocupa en el seno de su tarea. Para ello, como se ha afirmado, es preciso recurrir a la propia descripción por parte de Foucault sobre la modificación de su proyecto conocido como *Historia de la sexualidad,* contenida en el prólogo al segundo volumen.[212] Así, el primer proyecto, abandonado, era el de realizar una historia de la sexualidad entendida esta como una experiencia histórica y concreta. Para realizarlo, Foucault marcaba el camino a emprender a través de los tres ejes experienciales que deberían desarrollarse para poder realizar esa historia genealógica de la sexualidad: poder, saber y prácticas de sí. Sin embargo, podemos marcar dos motivos principales que obligaron a cambiar el rumbo del proyecto. El primer motivo es debido al significado de experiencia, entendida como correlación entre dispositivos de poder, de saber y técnicas de sí que conforman la sexualidad. Esta noción de experiencia queda limitada al mero precipitado de relaciones de poder, suponiendo una verdad objetivada —sexualidad— que se impondría a través de la disciplina del cuerpo y de la mente. Y es que, en segundo lugar, identificar el objeto de estudio como sexualidad impedía una búsqueda de mayor alcance, esto es, la historia de la subjetividad ligada a la noción de experiencia politizada. El mismo desarrollo de los trabajos exigía a Foucault encararse con la cuestión de la subjetividad misma —tal y como había realizado previamente con el poder y el saber— que trascendiese a la mera sexualidad. Es así como el cambio del proyecto de Foucault está ligado tanto la voluntad de realizar una historia de la subjetividad, de los modos de subjetivación, a las modulaciones de la experiencia de uno mismo, como a los modos de evadirse de tal subjetividad, de poder experimentarse a uno mismo de otro modo, encontrando en el problema de la verdad el camino para plantearse las cuestiones de la subjetividad.[213] Se trata, en fin, de pensar la experiencia vinculada a una historia de la subjetividad que permanece implicada en una ontología histórica del presente. Una experiencia, entendida

211 Foucault, «M. Foucault. Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les "structures du pouvoir"», DE, IV, p. 670.
212 Foucault, *Historia de la sexualidad,* vol. II, pp. 7 y ss.
213 Ib., p. 10.

como la constitución histórica y concreta a través de la cual se puede y debe pensar el uno mismo, la subjetividad: «Le projet d'une histoire de la sexualité était lié au désir d'analyser de plus près le troisième axe constitutif de toute matrice d'expérience: la modalité du rapport à soi».[214] En este interés por la experiencia ligada al núcleo de la subjetividad, tienen un papel preponderante las cuestiones de la verdad. La verdad entendida ahora no como una correspondencia, ni siquiera como una metáfora de un uso inhabitual, sino como parte de todo un cuerpo de técnicas conducentes a afianzar la subjetividad como construcción y como experiencia. La preocupación por las técnicas del cuidado de sí, la señalización de peligro bajo las objetivaciones de la verdad del conocimiento de sí, no es otra cosa que el paso al centro de la reflexión de las técnicas mediante las cuales se constituye el sujeto, se modela la historia de la subjetividad y se establece una correlación entre poder, saber y prácticas que da lugar a la experiencia de lo que somos. Es por ello por lo que realizar una historia de la verdad quiere decir, únicamente, realizar un análisis de los juegos de lo verdadero y lo falso que funcionan como técnicas de sí conducentes a establecer una experiencia concreta de eso que somos, una configuración histórica de la subjetividad. Atender a dichas prácticas, remontarse a lo antiguo para observar de qué modo dichas prácticas no iban orientadas a establecer verdades objetivas de la experiencia, esa parece ser la última tarea de un Foucault que, abriéndose a latitudes del pensar distintas a las que nos tenía acostumbrados, cierra su proyecto con una propuesta ética compleja, inacabada y coherente, amparada por el sol nietzscheano de la desubjetivación, del deseo de ser de otro modo. Frente al sólido entramado que analizaba Foucault en sus obras mayores, el análisis de la subjetividad pretende esbozar las líneas maestras mediante las cuales se establece la subjetivación y, al mismo tiempo, marcar las líneas de fuga hacia dicha subjetivación. Esta fuga se materializa en la propuesta ética foucaultiana, una opción clara por la resistencia, traducida esta vez en la opción por escapar a la objetivación de la experiencia apelando a diversas técnicas de sí que permitirían la constitución de una subjetividad entendida como la búsqueda de un nuevo arte de vivir. Sin embargo, parece complicado aceptar la posibilidad de escapar a un entramado experiencial que anteriormente

214 Foucault, «La scène de la philosophie», en DE, IV, p. 583.

era definido como una compleja red de relaciones de poder. El mismo Foucault explicita en qué medida el poder funciona como elemento constituyente del uno mismo[215] apelando a la noción de resistencia como un modo de ser que se levanta contra los precipitados de dichas relaciones de poder.[216] Es por ello por lo que cualquier propuesta ética que conduzca a intentar subvertir el precipitado de las relaciones de poder se encuentra íntimamente ligado a dichas relaciones. Resistencia y poder, vimos anteriormente, se nos aparecen íntimamente unidas. Por ello no es pensable en la perspectiva foucaultiana una propuesta ética que no se embarre en la problemática del poder. No se trata de una propuesta ética de corte esteticista que opte por el arte como un nuevo modo de vida. La propuesta ética de Foucault es una propuesta ético-política por la resistencia, por el enfrentamiento con el poder, y el terreno de dicho enfrentamiento es precisamente el de las técnicas de sí, el uno mismo, la lucha por la constitución de la subjetividad y la experiencia de sí.[217] Para evitar la confusión de entender la propuesta ética foucaultiana como un arte de vivir que suponga un repliegue a lo privado,[218] es necesario insistir en las íntimas relaciones que la ética mantiene con el poder. De lo contrario, la propuesta ética foucaultiana quedaría ligada al territorio de lo privado, sin vínculos con lo social, identificándose con la mera perfección privada de corte estético. Ahora bien, desde el momento en que las construcciones sociales en las cuales se cuaja la constitución del sujeto ético vienen marcadas por la fijación de las relaciones de poder, la propuesta ética foucaultiana cobra tintes distintos, se incardina necesariamente en el entramado social que la envuelve. Así, la ética foucaultiana, al remitirse a la lucha por la constitución de una subjetividad propia, se levanta contra las fijaciones de las relaciones de poder, cayendo de lado de la opción política por la resistencia. Directamente implicada en las cuestiones del poder y la resistencia, la propuesta ética de Foucault se nos presenta como eminentemente política. Una ética, pues, que se precipita en política, una política que deviene ética: esta es la primera caracterización de la propuesta ética foucaultiana sobre

---

215 J. Muguerza, *Desde la perplejidad,* Madrid, FCE, 1995, p. 692.

216 Foucault, *Discussion with Foucault, 1983,* Berkeley, Archivo del IMEC, p. 15.

217 W. Schmid, «De l'éthique comme esthétique de l'existence», en *Le Magazine Littéraire,* 325, octubre, 1994, p. 36.

218 Siguiendo para ello la tesis de W. Schimd, *Hacia un nuevo arte de vivir.*

la que debemos hacer hincapié: «Les recherches éthiques de Foucault ne sont jamais qu'une manière de penser le politique».[219] Lo cual no nos resultará extraño si recopilamos lo dicho y recordamos que la propuesta ética se sitúa en el seno de la obra foucaultiana como un desarrollo particular de la politización de la experiencia, concretamente en el desarrollo del uno mismo concebido como una orientación ética a ser de otro modo al marcado por las relaciones de poder, romper con el sujeto a través de una subjetividad basada en la política de resistencia. Con este objetivo, Foucault desarrolla una propuesta ética que no puede configurarse en el mero espacio privado, pues permanece implicada en las cuestiones de lo público a través de la concepción —que Rorty llamaría «transcendental»— del poder. Dicha configuración es posible sondearla a través de dos momentos paradigmáticos. El momento estético —ética como arte de vivir— y el momento político —ética como *parresía*—. Ambos momentos se coimplican en la propuesta foucaultiana que deviene un arte político de la resistencia que se contrapone al arte del gobierno ejercido contra el uno mismo desde las relaciones de poder. La figura a partir de la cual podemos atender a los dos momentos éticos —estético y político— no es otra que el ya citado cuidado de sí (*souci de soi,* o *cura sui* en traducción latina). El cuidado de sí, término altamente controvertido, seguramente por la brusca interrupción del trabajo foucaultiano, consiste en conformar una subjetividad a la contra del poder, una subjetividad pensada como una revitalización de la voluntad de poder nietzscheana[220] mediante la potenciación de diversas prácticas de sí que suponen una reinvención ético-política de la relación de uno consigo mismo. Vimos de qué modo el cuidado de sí tenía que ver con proveerse de ciertas técnicas, de ciertos discursos, *logoi,* que ofrecerían un particular equipaje para enfrentarse a las cuestiones de la vida, *paraskaue,* y que, mediante tales técnicas de uno mismo, se podría, como en el caso de la ascesis, subjetivar una verdad, hacerla propia. Esta subjetivación de la verdad, opuesta a la verdad objetiva de uno mismo que ofrece el conocimiento de sí, está en la raíz del término «cuidado de sí». Una verdad de sí que depende de uno mismo y no del poder, que se consigue a través de ciertas técnicas y que nos constituye como sub-

219 Gros, op. cit., p. 11.
220 Rodríguez García, op. cit., p. 231.

jetividades de resistencia. Vemos que numerosas cuestiones de la obra foucaultiana están aquí implicadas. Desde una versión antiepistemológica del «atrévete a pensar» ilustrado hasta el llamamiento nietzscheano a la creación de los propios valores. «Atrévete a pensar» que, en este caso, no se encuentra expresado mediante el libre uso de la razón (debido a la sospecha de las relaciones entre el saber y el poder), sino mediante las técnicas del uno mismo que llevan a subjetivar la verdad (subjetivación de la verdad que se tematizará en la *parresía*). Por otra parte, encontramos una revitalización del nietzscheanismo, en la medida en que estas técnicas de sí pasan por hacer de sí mismo una obra de arte[221] basada en el principio ético del eterno retorno. Momento estético y momento político, pues, que se coimplican a través de una relectura de la obra kantiana y nietzscheana tal y como se engarzaban ambas lecturas en las cuestiones de la ontología del presente. De hecho, numerosas lecturas de la ética foucaultiana —como la rortyana— privilegian el momento estético, convirtiendo su propuesta en una relectura de la actitud estética griega. Sin embargo, las implicaciones políticas de la propuesta ética foucaultiana nos impiden privilegiar el momento estético y nos obligan a subsumir dicho arte de vivir dentro de un arte de la resistencia consciente de las implicaciones políticas que la experiencia de sí posee. Cuidar de sí, entonces, significará tanto hacer de la propia vida una obra de arte como hacer de esta obra de arte una cuestión política, un arte de la resistencia entendida como praxis de libertad. Hacer de la existencia una obra de arte, la estética de la existencia, se hace efectiva a través de determinadas prácticas a través de las cuales el sujeto se convierte en artista de sí. Entre dichas técnicas podemos encontrar la función del sueño y la escritura para la configuración de sí, la elaboración de un arte de los gestos, de un arte erótico, de una ética de la amistad, un arte de la risa, del silencio y, finalmente, un arte del morir.[222] Y todas ellas conducen a un mismo punto: transformar al sujeto, hacer del sujeto algo otro, escapar, en definitiva, a la constitución de las relaciones de poder. Si la forma de escapar a dichas relaciones es aquí fundamentalmente estética, es debido al impulso nietzscheano de la tarea. El criterio estético del eterno retorno es utilizado por Foucault como lugar —sin

221 Foucault, «Un système fini face à une demande infinie», en DE, IV, p. 392.
222 Schmid, op. cit., p. 352.

duda estético, literario y, por ello, intempestivo— desde el cual poder fijar un criterio artístico sobre la propia vida que no asuma la idea sartreana de proyecto:[223] actuar como si el instante presente fuese tan intenso que su vivencia mereciese la repetición, una y otra vez, de las mil miserias que contiene esta vida. Un criterio de actuación que no viene auspiciado por ninguna verdad, sino que se encuentra basado en el criterio estético de la intensidad.[224] Esta intensidad, pues, no demasiado alejada del concepto de deseo deleuziano, queda expresada en la obra foucaultiana a través del concepto de placer, elemento propio de toda subjetividad que es capaz de romper con las relaciones de poder que conlleva necesariamente el imperativo de la transgresión, de la transformación del propio sujeto, de ir más allá de la forma de un sujeto cuyas condiciones de posibilidad han sido previamente analizadas por la ontología histórica de nosotros mismos.[225]

Si el momento estético de la ética foucaultiana pasa por una estética de la existencia orientada a transformar el uno mismo a través de técnicas que nos provean de un modo distinto de relación con la verdad, podemos afirmar que dicho momento estético tiene como objetivo el concebir la posibilidad de una experiencia de uno mismo que no se constituya como un correlato entre el poder, el saber y las prácticas de gobierno, sino como una producción, al modo del *ethos* griego, de elecciones propias a través de las cuales podamos hacer de nosotros mismos algo distinto. Y ese hacer algo distinto de la forma *sujeto* implica constituirse como resistencia al poder: una subjetividad resistente. Es por ello por lo que ahora podemos definir un segundo momento del cuidado de sí: «Se soucier de soi, c'est se donner des règles pour l'engagement politique».[226] Cuidar de sí es, en su momen-

223 «I think my view it's much closer to Nietzsche than to Sartre […] we don't have to refer the creative activity of somebody to the kind of relations he has to himself, but to relate the kind of relation he has to oneself to a creative activity. That sounds like Nietzsche's observation in the Gay Science that one should create one's life by giving style to it through long practice and daily work. Yes. My view is closer to Nietszsche's», Foucault, *Sartre, extraits d'une conférence à Berkeley,* Archivo del IMEC, côte D245.

224 Véase al respecto el aforismo 341 de *La gaya ciencia* acerca de la experiencial del eterno retorno: Nietzsche, *La gaya ciencia,* Madrid, Edaf, 2002, p. 330.

225 «La identidad moral es una institución política. En rigor, es la más universal y elemental de todas las instituciones políticas», A. Campillo, *La invención del sujeto,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, p. 219.

226 Gros, op. cit., p. 11.

to político, la expresión ética de la opción política por la resistencia, consistente en la conformación de una subjetividad con arreglo al principio de gubernamentalidad de sí que se sucede de la lectura foucaultiana de la ilustración. Ética, pues, que queda ligada al presente, en tanto darse reglas a sí mismo para constituirse como una subjetividad a la contra del poder pasa por establecer el momento presente como marco desde el cual cobran sentido las reglas propias.[227] Este momento político de la propuesta ética foucaultiana queda expresado a través del análisis de la *parresía*, del *franc parler,* de la libertad de palabra. Si las artes de la existencia proveían al sujeto de una verdad que no le ligaba al poder, sino a una experiencia de sí politizada por la resistencia, la *parresía* supondrá un análisis de este tipo de verdad *resistente* en la cual se contienen los lazos políticos de la ética foucaultiana, su implicación en lo público.[228] De hecho, la *parresía,* en una de sus formas más perfectas, fue sinónimo del ejercicio de la palabra en el *ágora*. Sócrates, de nuevo, es el ejemplo de un hablar franco que no conoce restricciones, que se nos presenta como libertad de palabra absoluta y que se levanta contra las relaciones de poder. La *parresía* es un tipo de actividad verbal en la cual quien habla mantiene una relación específica con la verdad que tiene que ver con el coraje y con el riesgo.[229] Con el coraje, pues es necesario poseer coraje para decir una verdad que siempre implica riesgo, puesto que la *parresía* aparece en aquellos momentos en los que la verdad se constituye como resistente, como opuesta a una verdad establecida cuya transgresión conlleva riesgos claros y evidentes, como en el caso de Sócrates. Por otro lado, la *parresía* depende de un otro, está abierta a lo público, pretendiendo de superar el posible individualismo del cuidado de sí en su momento estético a través de la politización de la dimensión ética. Esta politización de la *parresía,* correlativa a la politización de la experiencia que venimos marcando se expresa a través de tres momentos principales en la caracterización misma del decir-verdad: la crítica y el riesgo, el presente o *kairós,* y la ejemplaridad. A través de estos momentos se va a desplegar el concepto de *parresía* en su relación con el cuidado de sí, cons-

227 Ib., p. 13.

228 Foucault, *Le courage de la vérité, Curso del Collège de France 1984*, segunda sesión, Archivo del IMEC, côte C69 (2).

229 Foucault, «Coraje y verdad», en T. Abraham (ed.), *El último Foucault,* Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 2003, p. 272.

tituyendo la posibilidad de una propuesta ética que supera el mero individualismo, la mera estetización de la existencia, proyectando la posibilidad de una ética fundada en la constitución de sí como compromiso político por la resistencia. En primer lugar, debemos atender al carácter crítico de la *parresía.* Es esta un tipo de verdad o, más exactamente, un tipo de relación del sujeto con la verdad que, además de coraje y riesgo, supone necesariamente la existencia de una crítica.[230] La crítica de la *parresía* siempre debe estar proyectada contra una situación de poder, siempre debe optar por una opción de resistencia. Si la filosofía, según Foucault, jamás debía depender de una opción política establecida, con la *parresía* ocurre lo mismo. La *parresía* define una propuesta ética que se constituye como crítica desde posiciones de inferioridad, esto es, de resistencia. Es por ello por lo que se precisa coraje, es por ello por lo que entraña un riesgo su utilización, porque se nos aparece como un desafío a las posiciones que mantienen una superioridad de fuerza, de saber, de poder. Sin embargo, la crítica de la *parresía* no es una crítica constante, obcecada con las verdades que mantienen una superioridad de algún tipo. Es una crítica anclada en una situación, en el presente. La *parresía*, en cuanto hablar franco, requiere un auditorio, requiere un otro que acoja esta verdad peligrosa y crítica. Es la vertiente pública de la *parresía*, la necesidad de abrirse a un otro que comprenda este hablar franco, que, como el tábano socrático, se encargue de cuidar de los otros mostrando que el cuidar de sí trasciende la mera individualidad, ya que implica un mostrar a los otros. Este mostrar a través del hablar franco, de la *parresía,* no es un mostrar de cualquier cosa. Está implicado en una situación concreta, en un *kairós:* «la ocasión, que es exactamente la situación recíproca de los individuos y el momento que se escoge para decir esa verdad».[231] En definitiva, la *parresía* se incardina en el presente, es una verdad que compete al aquí y el ahora, que precisa de un análisis de la relación de los individuos, la verdad y lo público para poder mostrar la verdad acerca de una cuestión pública y presente. No solo se lanza una flecha al corazón del presente, sino que la *parresía* implica también «el sueño de una proyección comunitaria».[232] Se trata de afianzar un compromiso con el que escucha, con el que presta oído a la *parresía*, establecer un tipo de rela-

230 Ib., p. 271.
231 Foucault, *Hermenéutica del sujeto,* p. 360.
232 Rodríguez, op. cit., p. 236.

ción con la verdad y con el otro que proyecte la posibilidad de una comunidad de resistencia, de oposición a las verdades del poder, de asunción del riesgo y del coraje precisos para darse reglas a sí mismo de compromiso político. En definitiva, constituir subjetividades resistentes que se despliegan como existencias artísticas comprometidas políticamente con el presente a través de un tipo de relación con las propias verdades que requiere coraje e implica riesgo. Esto es, pues, la última formulación de la noción de transgresión, del compromiso por la resistencia: la propuesta de una ética agonística, enfrentada a la tensión de las relaciones de poder que busca un lugar para constituirse como una resistencia no encerrada en lo individual, abierto a lo público y, en última instancia, al sueño comunitario de una resistencia común. Es por ello por lo que la última característica de la *parresía* trata de unir el momento estético y el momento político a través de la ejemplaridad de la propia vida. Recordemos que Foucault recurría a los *exempla* literarios, a las apariciones de individuos anormales, extraordinarios que con el testimonio de su vida ponían en cuestión todo el entramado de normalización. Se trataba de ejemplos límite, de vidas que abismadas en la exterioridad de la locura o la criminalidad absoluta cuestionaban el mismo trazo liminar que definía la normalidad. Acontecimientos que cortocircuitaban la linealidad de nuestra historia, de la historia de nuestro presente. Ahora, al analizar la *parresía*, Foucault retoma estos *exempla* vinculándolos al tema del cuidado de sí, encontrando, así, en ciertos tipos de existencias singulares ejemplos de un arte de vivir cuya coherencia entre el decir verdad y el hacer procura la fundamentación ética que une el momento estético y el político con vistas a la constitución de una resistencia. Sócrates es, de nuevo, el ejemplo de ello. Un Sócrates cuyas verdades vienen avaladas por sus actos, no por criterios epistemológicos o de saber. Así, en la coherencia entre el arte de la existencia y el arte del decir, entre la estética de la existencia y la política de la existencia, Foucault encuentra el lugar último desde donde establecer la posibilidad de una moral de la resistencia. Moral definida por la coherencia entre decires y haceres, desarrollada a través de una ética política y estética. En la búsqueda de tales ejemplos, de tal coherencia, Foucault analiza las artes de existencia helenísticas, griegas, latinas, estoicas, cínicas y precristianas. Sin embargo, es en los cínicos[233]

233 Gros, *Foucault, le courage de la vérité,* op. cit., pp. 164-166.

donde, en la última parte de su curso de 1984, Foucault encontrará el coraje de la provocación unido a la coherencia con el arte de vivir que suponga una plena coherencia y le permita evocar la posibilidad de una subjetividad resistente y una moral de la resistencia. Una ética, en fin, basada en una práctica de la verdad que al mismo tiempo deviene una práctica de sí fundada en el coraje y el riesgo de decir la verdad del presente, orientada a constituir públicamente una subjetividad política, una experiencia de sí que pase por adecuar lo dicho con lo hecho, por la posibilidad de ser de otro modo, de no ser gobernados, de actuar conforme a ello. Lo que parece decirnos Foucault en la última parte de su obra, con cierto aire trágico, es que solo en la coherencia de vida y pensamiento es posible desarrollar una ética de la resistencia que pase no por decir y pensar lo que hacemos, sino de hacer lo que podemos decir o pensar, de experimentar lo posible.[234] Una ética trágica debido al riesgo y la enjundia de la tarea crítica, una ética resistente que se funda en la transformación política del presente a través de la transformación de nosotros mismos, de nuestras experiencias, de nuestras relaciones con nosotros mismos, con nuestras verdades y con el prójimo y que poseerá su desarrollo práctico en el modelo de intelectual que Foucault nos propondrá como derivación de su propuesta ética de la resistencia, ejemplificado magistralmente en la labor anónima y específica del Grupo de Información de Prisiones. Modelo de intelectual que se establecerá bajo el amparo de una política de la experiencia, el último modo de pensar y hacer *autrement,* de poner en práctica la propia libertad en el aquí y el ahora, de mantener, pese a todo, una coherencia y empeñarse en esa tarea trágica y desmesurada que es la de perseguir al poder en su ejercicio.

234 Schmid, op. cit., p. 217.

6. LA POLITIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA

La lectura de la obra de Foucault como la realización de una ontología del presente desarrollada a través de los tres ejes experienciales del saber, el poder y la subjetividad posee importantes consecuencias a la hora de atender a las relaciones entre filosofía, política y ontología. Hemos marcado con insistencia el hecho de que la ontología del presente es inseparable de la crítica, no solo en tanto análisis de las condiciones de posibilidad, sino en tanto posibilidad de transgresión de dichas condiciones. Es el lado más intempestivo del pensamiento foucaultiano. Desde el momento mismo de concebir la experiencia como un concepto que aúna el presente y lo posible, Foucault establece una clara división entre poder y resistencia. El pensamiento de Foucault se asienta entre las sujeciones de la experiencia y la posibilidad misma de transgredir dichas inmovilizaciones. Sin embargo, no se trata de dos opciones que dependan de una voluntad, contentándose la labor filosófica con marcar ciertos puntos claves de ambas actitudes. Hemos insistido en el hecho de que la filosofía foucaultiana no pretende dar razones para optar por el poder o por la resistencia, no pretende objetividad, universalidad o verdad. Su filosofía entera, su historia de las experiencias, su ontología del presente desarrollada, no pretenden decirnos la verdad del presente. Son instrumentos, armas al servicio de una tarea de de-sujeción. O, dicho de otro modo: la filosofía foucaultiana es una tarea eminentemente política que no sigue las pautas políticas al uso, que descree de términos como ideología o representatividad, que, como apunta P. Veyne, es una visión de guerrero, para la cual no existen más que dos caminos a tomar: el propio y el del adversario, y no piensa en darse razones: le basta haber hecho su

propia estela.[235] La tarea política de Foucault no pretende justificarse dándose razones, sino que le basta con seguir su propia estela. Este seguir su propia estela cifra el sentido completo de lo que aquí hemos llamado politización, en concreto politización de la experiencia o política de la experiencia. De hecho, el mismo Foucault parece apuntar la idea de que la única política de resistencia pasa por atender al concepto de experiencia, a la experiencia politizada, a la ver crítica y analítica, que se opondría a la estatización de la vida mediante los dispositivos saber-poder-subjetividad:

Foucault apunta la posibilidad de que la socialización futura se derivará de las experiencias,[236] pero no de cualquier experiencia, sino de aquellas experiencias que, politizadas, se levantan contra la normalización y prefiguran un modo de vida de aquello excluido, silenciado o impensado. Aquello que es contrario al orden, a lo establecido, en definitiva, lo otro *(penser autrement)* constituirá la posibilidad de una realización política de la experiencia. No existe un modelo adecuado que permita una configuración social de estas experiencias. Toda configuración pertenece a la actualidad de un orden, y, precisamente, estas experiencias politizadas se sitúan en el límite del mismo orden. Tal y como ocurrió en el caso del GIP, la voluntad política por la resistencia consiste en cobijar, proteger, dar voz a experiencias singulares y silenciadas que poseen una potencia política de resistencia derivada del hecho mismo de su necesaria politización. La experiencia del preso, en la medida en que se nos aparece como experiencia frontera a la normalidad, no solo supone una contestación de las formas de experiencia normalizadas, sino que supone una prefiguración en acto de la posibilidad de cambiar la experiencia tanto del encierro como de la normalidad que supone no estar sometido al encierro. Análisis de lo que constituye una experiencia y posibilidad política de que, determinadas singularidades experienciales estallen conjuntamente abriendo la experiencia a otras posibilidades. Sin embargo, esta posibilidad de hacer política, mediante la politización activa de ciertas experiencias, no constituye la única relación entre la filosofía y la política que nos ofrece la filosofía de Foucault. Además de apelar a experiencias que se levantan de manera evidente contra un orden establecido (locura, pri-

235 P. Veyne, «È possibile una morale per Foucault?», *Aut Aut*, 208, Milán, 1985.
236 Foucault, «Les monstruosités de la critique», en DE, II, p. 234.

sión) la historia de las experiencias que lleva a cabo Foucault nos remite a la articulación de una ontología del presente. El segundo nivel político de la historia de las experiencias pasa por esta ontología, por un análisis del presente que nos muestre las condiciones de posibilidad a través de las cuales nos constituimos como aquello que somos aquí y ahora. Dicho análisis de las condiciones de posibilidad, bajo la mirada nietzscheana, abrirá el presente a lo intempestivo. Eso que somos aquí y ahora es debido a un número determinado de acontecimientos que, en su correlación con los dispositivos de saber, de poder y de subjetividad, establecen una normalización extendida a todo el tejido social en la que arraiga, crece y se moldea nuestro ser. Sin embargo, la ontología del presente posee un nivel crítico que se expresa en el corazón mismo de lo intempestivo: eso que somos ahora puede ser de otro modo, la posibilidad de la experiencia no se agota en el presente. A este sentido remite no solo la afirmación de la muerte del hombre, sino de la práctica totalidad de análisis ontológicos foucaultianos que, en sus análisis de las condiciones de posibilidad, contienen la afirmación de que si dichas condiciones de posibilidad cambiaran, aquello que conocemos como presente se borraría como un rostro gravado en la arena. Se trata del carácter transgresivo de la noción de experiencia, de la diferencia que aparece entre la experiencia normalizada y la experiencia posible. Con ello, como ya hemos visto, este segundo nivel político de la historia de las experiencias pasa por una unión entre la ontología y la política, entre el análisis de las condiciones de posibilidad y la resistencia. La noción misma de experiencia, en la medida en que contiene una inevitable politización debido al hecho de que se define en relación al poder y la resistencia, plantea una nueva relación entre filosofía y política que, durante todo el texto, hemos denominado genéricamente intervención política en la filosofía. Dicha intervención política en la filosofía, la podemos definir ahora como la relación entre ontología y política que se deduce del carácter político de la noción de experiencia. Si la noción de experiencia se levanta contra el poder, si la noción de experiencia articula los desarrollos de la ontología del presente, la filosofía misma se transforma en una elaboración política de los problemas surgidos de la propia experiencia del presente.[237]

237 Foucault, «Politique et éthique: une interview», en DE, IV, p. 594.

De este modo, situaremos como el tercer nivel político de la historia de las experiencias el camino abierto por la unión entre ontología del presente y resistencia, al que hemos denominado intervención política en la filosofía. Entendemos por intervención política todo acto que posee un carácter de acontecimiento (singularidad, implicación en el presente, irreductibilidad) y que, al mismo tiempo, posee unas implicaciones eminentemente políticas debido al hecho de que se sitúa entre el poder y la resistencia, es decir, entabla relaciones de algún tipo, oposición o refuerzo, con los dispositivos de saber, poder o subjetividad que conforman nuestro presente. Las intervenciones políticas, debido a su carácter de acontecimiento, siempre son singulares, específicas y efímeras. Ahora bien, en la medida en que la intervención política se da en la filosofía, entenderemos por intervenciones políticas en la filosofía aquellos actos filosóficos singulares, no reductibles a una tradición o a un saber, que poseen relaciones de oposición o refuerzo con los dispositivos de saber, poder o subjetividad a un nivel profundo. Es decir, la intervención política en la filosofía no se refiere a las consecuencias políticas de una afirmación filosófica o de de una filosofía, sino a las relaciones con el poder o con la resistencia que se entablan a un nivel primario. Las intervenciones políticas en la filosofía tan solo pueden darse cuando, caída la objetividad, la representación y la universalidad de la razón, la filosofía se enfrenta a la tarea de caminar sin suelo y sin fundamento. Privados del fundamento filosófico, abocados a la tarea de realizar una labor filosófica en el vacío, la posibilidad de las intervenciones políticas en la filosofía surge como la opción metafilosófica por el poder o por la resistencia que estructurará el camino, el sentido y la finalidad del trabajo filosófico. La demolición crítica de los ídolos modernos comenzada quizás con Nietzsche y completada de manera brillante por Foucault nos conduce hacia la apertura de las intervenciones políticas en la filosofía, en el sentido de que las relaciones entre la teoría y la práctica, entre la filosofía y la política ya no pueden fundamentarse según el esquema clásico, de tal modo que la teoría carece de legitimidad para ofrecer una práctica política. El mismo Foucault nos marca la solución al fin del paradigma clásico de relación entre teoría y política.[238] Se trata de una implicación entre teoría y política que desborda las convenciones clásicas y que apunta a un nuevo

238 Foucault, «La folie et la société», en DE, II, p. 135.

estadio en el cual la opción política por el poder o por la resistencia —en terminología foucaultiana— se convierte en el impensado de toda tarea filosófica que va a desvelar la obra foucaultiana con su explícita opción prefilosófica por la resistencia. La obra foucaultiana, entendida como una historia de las experiencias a partir de las cuales se desarrolla una ontología del presente destinada a derribar los pilares de dicho presente, no es sino una opción por la resistencia que desgrana sus armas teóricas con paciencia y minuciosidad de genealogista, con el trabajo gris y meticuloso del guerrero trágico que afila, en su soledad, cada una de sus armas esperando que sirvan, al menos, para hacer llegar el estruendo de la batalla.[239] La filosofía, por lo tanto, se convierte en un campo de batalla desde el momento en que las relaciones del poder y del saber se han descubierto como implicadas en el establecimiento de una subjetividad normalizada. No en vano Foucault sitúa en Descartes uno de los momentos inaugurales de la modernidad, el momento en que el saber y el poder establecieron determinadas relaciones que llevaron al encierro de la figura del loco y al establecimiento de la normalización. No en vano Foucault sitúa en Bentham el diseño de ese fantástico sistema de vigilancia y sumisión que es el panóptico, modelo arquitectónico de las instituciones que van a modelar el tejido social normalizado de la modernidad. La filosofía de la sospecha ha dado pie a la sospecha de la filosofía, y, precisamente, se sospecha de la filosofía porque esta se convierte en el campo de batalla del intelectual, en el terreno en cual forjar armas, instrumentos que, al mismo tiempo, interpreten y transformen. Sin embargo, el objetivo marxista de transformar el mundo ya no pasa por el establecimiento de un materialismo histórico, sino por la forja de herramientas teóricas y prácticas sin garantía alguna, efímeras, específicas, que, lejos ya de intentar tomas de conciencia, intenten cortocircuitar la miseria de nuestro presente abriendo la posibilidad de ser, pensar y actuar de otro modo, de desembarazarnos de ese nosotros mismos que no es sino una producción de saber, poder y subjetividad.

De este modo, este tercer nivel político de la historia de las experiencias, definido como intervención política en la filosofía, pasa por la dependencia de la opción filosófica a la opción política. En el caso de Foucault, hemos visto que dicha opción es una opción por la resistencia y conlleva

239 Foucault, «Pouvoir et savoir», en DE, III, p. 414.

un tipo de ética y, veremos, un tipo de intelectual para los que pensar de otro modo, actuar de otro modo y ser de otro modo se convierte en un pleonasmo. Ahora bien, la apertura de las intervenciones políticas en la filosofía, realizada de manera explícita y hasta el final por la filosofía de Foucault, pertenece a una época y a una geografía determinada. La lucha por desvelar los lugares aparentemente neutrales desde los cuales el poder era ejercido (el saber, el establecimiento de la subjetividad, y tantos otros) destruía de manera consecuente ciertos lugares comunes a partir de los cuales ciertas posiciones filosóficas como el marxismo apuntalaban su crítica a la sociedad contemporánea. La apuesta de filosofías como la de Foucault respondía a un envite realizado contra el mismo saber. La politización a la que se sometió al saber filosófico se creía que respondería en una misma dirección, en la opción por la resistencia. Se trataba de desregular las formaciones totalizadoras de los saberes, de romper los presupuestos de cientificidad, de liberar saberes sometidos y hacer circular fragmentos rescatados con la velocidad necesaria como para que se entroncaran en una lucha concreta que, en esos momentos, se estaba librando. Se trata de filosofías que se jugaron en el presente, que descreyeron de apuestas de futuro y centraron sus armas, su potencial y todo su rigor en el trabajo político de resistir. Sin embargo, a mediados de los ochenta, tales filosofías comenzaron a mostrarse cautelosas con su tarea. Como hemos analizado, la preocupación por la crítica comenzó a abrirse camino en sus obras. La misma preocupación por la subjetividad en Foucault, su retorno a los griegos como el lugar paradigmático de la práctica de la libertad podría entenderse, precisamente, como una suerte de búsqueda de refugio, como un progresivo abandono de la confianza en ese presente que, en los años ochenta, caminaba con un rumbo desalentador para algunas de las mentes que habían apostado todo su potencial teórico al cambio no del mundo sino de la de la experiencia. El mismo Foucault podía observar como algunos de sus discípulos o bien decidían desertar abrazando el rótulo de los *nuevos filósofos,*[240] o bien utilizaban las armas teóricas para fines totalmente opuestos.[241] Tras el reconocimiento masivo, no solo académico y social

240 Deleuze, *Deux régimes de fous,* p. 127 y ss.

241 J. L. Yacine, *La Folie à l'Âge démocratique ou l'après Foucault,* París, Théétète, 2004; G. Swain, *Dialogue avec l'insensé. À la recherche d'une autre histoire de la folie,* París, Gallimard, 1994; y Ph. Raynau, «La folie à l'âge démocratique», *Esprit,* noviembre, 1993.

sino político de pensamientos que, como el de Foucault, abrieron la filosofía a las intervenciones políticas y pusieron al mismo saber en el centro de la lucha política, siguió un silencio, un progresivo desprestigio[242] y un posterior olvido de tales pensadores. Nuevos paradigmas que intentaban recuperar la fundamentación de la filosofía surgieron desde todos los frentes. Y, en un momento en el cual parecía que el saber había sido tomado por el poder y que tan solo ciertos pensamientos de carácter excepcional proseguían esa labor silenciosa de la politización de la filosofía, surgió una nueva apertura de las intervenciones políticas en la filosofía que se apoyaba en la brecha abierta fundamentalmente por Foucault. Sin embargo, la intervención política en cuestión resultaba diametralmente opuesta a la foucaultiana. Se trata de la filosofía de Richard Rorty, que, por un lado, rehabilitó las propuestas foucaultianas relativas a las intervenciones políticas en la filosofía dirigiéndolas, en lugar de a una opción por la resistencia, a una opción por el poder. Y, por otro lado, dio un paso más allá, intentado lograr la deserción definitiva de la filosofía. Si continuáramos bajo la metáfora de la guerra, deberíamos decir que Rorty no es el lugar de la derrota de la filosofía de la resistencia, sino que es el lugar emblemático de su absorción. El peligro siempre intuido por Foucault de que sus obras se destinasen a otros fines parece cumplirse con la apertura de esta nueva intervención política en la filosofía que condena a la misma filosofía al destierro en un intento de borrar el mismo campo de batalla. Con la filosofía desterrada del espacio público, el lugar de la crítica se vuelve, como nunca, problemático, y exige al pensamiento crítico medirse, de nuevo, con este presente. Es por ello por lo que la siguiente parte del texto irá encaminada a ofrecer una lectura de Rorty que muestre de qué modo la politización de la historia

242 «Se ha puesto en juego, en los últimos años en Francia, la tendencia, organizada por los *think tanks* neoconservadores […] para importar y aclimatar todos los temas de la derecha americana […] y hacer parecer el pensamiento de izquierda, y sobre todo el pensamiento de la izquierda crítica, como arcaico, con el objetivo de imponer los nuevos modelos de liberalismo como modernos y racionales. El juego está, pues, en hacer bascular hacia la derecha el centro de gravedad de la vida intelectual y desacreditar todo aquello que la izquierda radical podía comportar […] la tesis era que el pensamiento estructuralista había correspondido a un momento histórico en el cual los intelectuales dieron la espalda a la democracia […] pero todavía no nos han explicado en qué la antropología estructural se oponía a la democracia», D. Eribon, *L'infréquentable Michel Foucault,* p. 14.

de las experiencias es traducida, en parámetros totalmente distintos, en la politización de un nosotros que expulsa cualquier posibilidad de crítica. Sin embargo, nos reservamos para la última parte del texto el enfrentamiento entre estos dos autores, enfrentamiento que es posible seguir a partir de sus textos y, particularmente, a través de los modelos de intelectual que ambos proponen.

SEGUNDA PARTE: RORTY

Ce qui avait commencé dans l'étonnement s'achève dans la capitulation.

N. GOODMAN

7. INVITACIÓN A RORTY

Tan solo la muerte puede dar por acabada una obra. Es así como, desde hace poco tiempo, podemos dar por completa la obra de Richard Rorty. Sin noticias de que en sus últimos tiempos Rorty se volcase en la preparación de ninguna obra importante,[243] su muerte nos permite lanzar una mirada a su creación, entendida ya como completa. Seguramente cabrá esperar cursos inéditos, conferencias y textos breves con los que aumentará el capital editorial, pero, quizás, al contrario que Foucault, dichos inéditos no ofrezcan nuevas aristas de una obra cuya principal aspiración es mostrarse clara, diáfana, atractiva. Ahora bien, la multiplicación de la bibliografía secundaria, no demasiado amplia hoy en día, quizás contribuirá a complicar una tarea de lectura que, para Rorty, debía siempre darse sin el reflejo de ese espejo que puede llegar a ser la filosofía. De este modo, se nos aparece en primer lugar una obra que exige ser leída sin excesivos perjuicios, sin demasiadas cargas, en definitiva, una obra que se nos presenta como una lectura «ligera». De escritura fácil y expresión directa, los problemas filosóficos van desfilando a lo largo de las páginas dando la impresión de que han sido traducidos o librados de unas cargas innecesarias, mostrándose ahora en su pura neutralidad. Y, paradójicamente, esta aparente sencillez, esta aparente neutralidad que no solo implica a los problemas filosóficos, sino a la filosofía entera de Rorty, es la complejidad con la que debe medirse una lectura de su obra. Usualmente, al leer la obra completa de un autor las complejidades suelen ir en otra dirección. Habi-

243 El mismo Rorty, en comunicación personal en abril de 2005, afirmó no estar ocupado en nada importante.

tualmente surge el problema de la división de su pensamiento, de plantear una evolución o una irrupción de diversas temáticas a lo largo de su obra. En el caso de Rorty, estas cuestiones se solventan con rapidez, pues desde su primera obra podemos ver la apuesta clara que el mismo autor se encarga de explicitar una y mil veces. Más bien, el problema de lectura es otro, particular, extraño. La aparente sencillez, la fluidez, la atracción y neutralidad de su escritura son las cuestiones que marcan el punto de entrada a su obra. De acuerdo con esta marca de entrada, su lectura o bien optará por atender a la complejidad que esconde su escritura o bien tomará su sencillez aparente como un modo de habérselas con el pensamiento. En cierto modo, ambas lecturas comparten razones, si bien, como aquí se defenderá, solo es posible dar cuenta de esta sencillez y neutralidad casi descriptiva del pensamiento tras un largo proceso, complejo y arduo, en el que no solo se juega la liquidación de algunos problemas filosóficos sino, en un cierto sentido, el porvenir de la filosofía, de la filosofía situada en la esfera pública de las democracias liberales occidentales. Esta liberación de las cargas más arduas que arrastraba la filosofía se debe, sin duda, a la doble fuente de la cual se alimenta la obra de Rorty: el pragmatismo de Dewey y lo que el mismo Rorty llama posnietzscheanismo. Con ello, la lectura aquí emprendida optará por atender a la complejidad de la aparente sencillez rortyana, buscando los presupuestos sobre los cuales se levanta este nuevo modo de habérselas con la filosofía. Es por esto que las lecturas centradas en las cuestiones epistemológicas, ya sean de corte analítico o racionalista, o las discusiones centradas en la teoría política liberal, naturaleza humana, cuestiones de derecho, etcétera, serán atendidas solo en la medida en que puedan contribuir a dibujar el fondo y las consecuencias de la filosofía de Rorty. En definitiva, la presente lectura trata de analizar en qué medida el puente entre la crítica y la deserción de esta determina nuestro presente filosófico y, quizás, histórico. La propuesta de lectura que aquí se plantea opta por reconocer en la postura rortyana de estetización una posición política clara y militante de la cual se deducen algunas de las afirmaciones filosóficas más controvertidas de su obra. Sin embargo, no se trata de denunciar el enmascaramiento de esta politización, sino de explicitar el juego político planteado por Rorty, porque en ese juego se esconde un movimiento por medio del cual la filosofía y política parecen haber roto sus relaciones tradicionales y pasan a excluirse mutuamente, como si la filosofía y la política que Rorty asimila a las democracias liberales fuesen

completamente refractarias. El discurso rortyano deriva de una posición política previa que, pese a que explícitamente no proponga una política al uso y que, por otro lado, rompa los tradicionales puentes entre filosofía y política, implica un nuevo grado de politización de la filosofía que guarda ciertas semejanzas con la politización de la experiencia foucaultiana; con un lugar de llegada, sin embargo, completamente opuesto. Como si desde el momento en que se inauguró la correspondencia saber-poder la filosofía se hubiese obcecado en una extraña operación cuya consecuencia, tal y como se deduce de la filosofía rortyana, pasase por politizar el saber y despolitizar la sociedad por medio de la deserción.[244]

Con todo esto resultará obvio que la lectura aquí emprendida se distanciará también de aquellas que pretenden deducir toda la filosofía rortyana de su compromiso político liberal, denunciando su postura como ideológica o enmascaradora de una política liberal (Ch. Mouffé, Cl. Morilhat). Desde la apertura por parte de Foucault de la politización de la filosofía, es necesaria la admisión de las implicaciones política en la filosofía, no como sobrecarga ideológica, sino como parte substancial de esta. Si se asumen las implicaciones políticas en la filosofía como partes constituyentes propias, renunciando para ello al escenario clásico de la verdad y la universalidad y entrando entonces en los juegos de poder —o de seducción, en el vocabulario rortyano—, no es posible encontrar ningún motivo que permita denunciar la ilegitimidad de una tal postura, solo combatirla o redescribirla. Con ello, la lectura presente se orienta en el sentido de asumir la politización inscrita en el seno del discurso rortyano, politización que, sin embargo, no puede ser, por ella misma, motivo de descrédito de una filosofía como la presente. Es por ello por lo que el texto aquí presentado no se introduce en determinadas cuestiones que hoy en día parecen centrar algunos de los debates en torno a Rorty. Nos referimos al gusto rortyano por la redescripción y, en particular, por las redescripciones de ciertos movimientos filosóficos y ciertos autores. Como se intentará demostrar a lo largo del texto siguiendo la sugerente idea de G. Calder,[245] la redescripción rortyana no es un error de lectura determinado ni una desviación gratuita que se ejecuta sobre una época, un texto o un autor. Al

244 Véase N. Tenzer, *La Société dépolitisée,* París, PUF, 1990, pp. 26 y ss.
245 G. Calder, *Rorty y la redescripción,* Madrid, Alianza, 2005, p. 108.

contrario, la redescripción es un elemento integrante de la armadura filosófica de Rorty. Suponer la redescripción rortyana como ilegítima es no dar cuenta de su andadura completa. Es por ello por lo que en el presente texto no se entra en una discusión sobre la legitimidad de la interpretación rortyana de Heidegger, Nietzsche, Foucault, Wittgestein, Descartes, el giro lingüístico o la epistemología kantiana. Dichas redescripciones contienen suficientes elementos para ser integradas dentro de una estrategia filosófica gobernada por la intervención política, y esta es la opción previa que se asume en el texto aquí presentado.

8. ENTRE TROTSKY Y LAS ORQUÍDEAS

La primera cuestión que debe analizar una lectura como la aquí propuesta se nos presenta íntimamente relacionada con la historia de la filosofía: hasta qué punto, los problemas tradicionales de la filosofía, tal y como pregonaba la filosofía analítica del círculo de Viena tras el giro lingüístico de la filosofía, no se reducen a problemas del lenguaje.[246] Porque, si así fuese, sin duda la apuesta rortyana tendría que ver con la disolución de los problemas lingüísticos que asedian a la expresión filosófica. Y su búsqueda de sencillez, de claridad y de, en definitiva, un lenguaje atractivo, respondería, según esta presunción, al mismo impulso que alentó al círculo de Viena en su intento de reducir la expresión filosófica a proposiciones lógicas, y la filosofía rortyana vendría a inscribirse en ese giro lingüístico que el mismo Rorty conceptualizó.[247] Con esto, el primer escollo se sitúa precisamente en la relación rortyana con la filosofía analítica, es decir, en el vínculo existente entre el impulso consistente en reducir lo pensable a lógica y el impulso consistente en diluir los problemas mediante el uso de un cierto tipo de lenguaje. Ante esta cuestión, Rorty nos presenta claramente el hecho de que la filosofía analítica, en su intento de allanar las cimas metafísicas, apela a un metalenguaje, la lógica, que se quiere tan válido, tan universal, tan unívoco como los desvelos metafísicos de la filosofía tradicional que nos hablaban de esencia, de ser, de verdad. Es debido a esta pretensión metalingüística que Rorty se separa del impulso analítico desde su primera obra, *El giro lingüístico,* y encaja su intención

246 Según lectura de Calder, *Rorty y la redescripción,* pp. 21 y ss.
247 Rorty, *El giro lingüístico,* Barcelona, Paidós, 1990.

de diluir los problemas filosóficos en un lado distinto. No será debido a la expresión impropia de ciertas proposiciones por lo que la filosofía ha naufragado en los abismos metafísicos. Más bien, desde un cierto momento perfectamente datable, Descartes, la filosofía, según Rorty, ha caído en un juego de espejos, de mitos, en una serie de errores fundamentales que la han extraviado. Verdad, universalidad, razón, conocimiento… términos todos ellos que forman parte del mismo problema: la filosofía concebida como espejo de la naturaleza. Problema que la filosofía analítica, al pretender un metalenguaje sin borrar los errores fundamentales, reproduce. Con ello, la apuesta rortyana por la sencillez debe ser leída no como compañera de viaje de la andadura analítica, sino como una apuesta diametralmente distinta, como un eco de la crítica furibunda con la que algunos pensadores, amparados bajo el sol nietzscheano, golpearon los ídolos de la razón moderna. Sin embargo, aparece aquí una nueva cuestión que resulta esencial a la hora de leer a Rorty. Hasta qué punto reconocer el error especular de la filosofía moderna y asumir la crítica del posnietzscheanismo permite abrazar una filosofía pragmatista. Cuestión crucial a la que el mismo Rorty responderá mediante la puesta en juego de una partición fundamental en su pensamiento expresada bajo diferentes rótulos: orquídeas/trotsky, público/privado, política/autonomía, democracia/filosofía, liberalismo/comunitarismo, nosotros/ellos, etcétera. Es esta partición la que, según la lectura aquí presentada, supone el mayor gradiente de intervención política en la filosofía, rompiendo no solo el juego clásico entre saber y poder, sino entre política y filosofía. De este modo, es necesario atender primero a la cuestión de la sencillez filosófica o, expresado con mayor propiedad, a la disolución rortyana de los problemas de la filosofía tradicional para, desde ese punto, adentrarse en la partición que dará pie a la intervención política.

Desde el comienzo de su labor filosófica, la obra de Rorty ha girado en torno a la filosofía analítica como fuente no solo de referencias, sino también de problemas. Con las referencias de Quine, Putnam, Carnap o Hempel, Rorty se plantea el antiguo anhelo carnapiano consistente en intentar disolver los problemas filosóficos mediante el recurso a un lenguaje *ajustado.* Vemos escandirse el tema tanto en su *Giro lingüístico* como, de manera más consciente y explícita, en *La filosofía y el espejo de la naturaleza.* El punto de entrada al tema, debido a la formación analítica de Rorty, era la noción misma de *problema.* La filosofía tradicional, sistemática, pre-

sentaba problemas serios debido a sus incursiones en territorios metafísicos, trascendentales. Dicho diagnóstico era, sin duda, compartido por el mismo Rorty, pero con una salvedad. Para la filosofía analítica, los problemas filosóficos eran «producto de la adopción inconsciente de suposiciones incorporadas al vocabulario en que se formulaba el problema —suposiciones que había que cuestionar antes de abordar seriamente el problema».[248] De este modo, la filosofía analítica convenía desde Carnap que el principal trabajo de la filosofía debía pasar por depurar el lenguaje, afinarlo mediante herramientas lógicas para que fuese susceptible de evitar los errores y acceder a la verdad.[249]

Rorty nunca aceptó este tipo de depuración de problemas. Pese a que, de algún modo, compartiese el diagnóstico sobre la deriva de la filosofía tradicional, Rorty transforma el intento analítico de disolver los problemas filosóficos en parte del problema mismo. Puesto que la suposición de adoptar un metalenguaje libre de problemas, tal y como se suponía la lógica, reproducía el gesto mediante el cual la filosofía tradicional inició su deriva. Así, la filosofía clásica y la filosofía analítica compartían el mismo error fundamental. Dicho error no se fundaba en la insuficiencia del lenguaje clásico filosófico, sino en una suposición anterior, un presupuesto que aparece con la filosofía moderna y que abre toda una disciplina: la epistemología misma. Dicho error no era otro que la pretensión del acceso a los fundamentos del conocimiento.[250]

Con esto, la sencillez que la filosofía analítica, desde Carnap y su giro lingüístico, proclamaba para realizar una renovación de la filosofía no era sino una máscara bajo la cual se levantaban los mismos fantasmas que llevaron al extravío. Dicho extravío, para la filosofía analítica, consistía en la creación por parte de la filosofía tradicional de «pseudoproblemas», es decir, de cuestiones no verificables que alejaban a la filosofía no solo de la ciencia, sino de toda posibilidad de conocimiento, hundiéndola en los territorios de la metafísica o la simple ficción.[251] Rorty comparte la idea de extravío de la filosofía tradicional, pero no vincula dicho extravío a la diso-

248 Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* Madrid, Cátedra, 1983, p. 11.
249 Véase al respecto V. Kraft, *El círculo de Viena,* Madrid, Taurus, 1966, pp. 61 y ss.
250 Rorty, op. cit., p. 17.
251 L. Kolakowski, *La filosofía positivista,* Madrid, Cátedra, 1981, pp. 208-259.

lución de las fronteras entre ciencia y poesía,[252] sino a la invención de la idea de mente, concebida esta como un gran espejo, y a la aparición de la teoría del conocimiento que se siguió de ella: «La imagen que mantiene cautiva a la filosofía tradicional es la de la mente como un gran espejo, que contiene representaciones diversas —algunas exactas y otras no— y se puede estudiar con métodos puros, no empíricos».[253]

Curiosamente, al igual que Foucault, Rorty comienza su recorrido marcando un punto de inflexión clave en la filosofía moderna, un camino de no retorno, justamente, en la filosofía cartesiana. Descartes, pues, como emblema tanto de la filosofía moderna como de sus sombras. Y ese extravío no es otra cosa que la inauguración de un nuevo modo de hacer filosofía basada en la metáfora de la mente como espejo de la naturaleza. O dicho de otro modo: el comienzo de la andadura de la filosofía moderna se basa en la pretensión de conocer los fundamentos del conocimiento mediante métodos puros, puramente mentales. El giro epistemológico. En tanto la mente contiene representaciones, es posible estudiar con métodos racionales los fundamentos de verdad de dichas representaciones, con lo que el acceso a la verdad no depende de ningún modelo empírico, sino de un modelo puro, racional, convirtiendo el acceso a la verdad en una cuestión procedimental y, a la vez, en fundamento mismo de la filosofía. Tal es, según Rorty, el nacimiento de la epistemología que a partir de la idea de mente cartesiana se va a desarrollar con Locke y encontrar su punto culminante en las categorías kantianas. Es un lugar común la consideración de que a partir de Descartes comienza la filosofía, mediante la búsqueda racional de certezas, a distanciarse de la religión y a lograr un campo propio de reflexión que podrá posteriormente ser denominado epistemología o teoría del conocimiento. Sin embargo, el giro de Rorty es más osado.[254] Hace depender los problemas de la filosofía tradicional de la invención misma de la epistemología, presa en la imagen del espejo de la naturaleza,

252 Más bien se trata de lo contrario, tal y como se verá más adelante. Véase, a modo de ejemplo, Richard Rorty, «Réponse à Jacques Bouveresse», en VV. AA., *Lire Rorty,* París, L'Éclat, 1992, pp. 147 y ss.

253 Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* p. 20.

254 Consideración cercana al concepto de Dewey *spectator theory of knowledge* («teoría especular del conocimiento»), de la cual Dewey hace depender el error de la metafísica occidental. Véase Dewey, *La búsqueda de la certeza,* México, FCE, 1952, p. 21.

de la teoría de la representación: «la historia de la filosofía moderna es la historia de la consolidación de esta desafortunada autoimagen».[255] El extravío de la filosofía moderna pasa a depender de su mismo nacimiento, con lo cual Rorty se desmarca de toda la filosofía analítica al trasladar al nacimiento mismo de la filosofía moderna su deriva, siguiendo de un modo oblicuo el razonamiento posnietzscheano consistente en afirmar el naufragio necesario de la razón moderna. Descartes, con la habilitación de su *cogito,* recupera la idea platónica de las verdades ideales, verdades que son ciertas debido más a sus causas que a los argumentos a favor, con una diferencia: traslada al terreno epistemológico lo que en Platón correspondía al terreno metafísico. Esta diferencia se basa en la invención de un nuevo ámbito interior, la mente,[256] en donde se va a jugar la necesidad de las verdades según el criterio de certeza, criterio que nos dará la seguridad de que el conocimiento de los objetos internos, las representaciones, es más seguro y cierto que el de los objetos externos.

> La invención de la mente hecha por Descartes [...] dio a la filosofía nueva base en la que apoyarse. Ofreció un campo de investigación que parecía previo a los temas sobre que se habían manifestado los antiguos filósofos. Además, proporcionaba un ámbito dentro del cual era posible la *certeza,* en oposición a la mera *opinión*.[257]

El cambio que supuso Descartes fue, de este modo, insólito. Cambia el suelo de la filosofía, la consideración de sus fundamentos, se habilita un espacio nuevo, interior, llamado *mente,* que posee la facultad de contener representaciones que son juzgadas de acuerdo con un criterio puramente epistemológico. Se abandona la búsqueda de la sabiduría, se desvincula la filosofía de la vida, y el pensamiento se vuelca hacia la definición de esos fundamentos del conocimiento que constituyen no solo nuestra interioridad, sino la clave misma del saber. Este es el espacio abierto por Descartes: la mente, la posibilidad de cambiar sabiduría por epistemología. Y, precisamente, la crítica de Rorty consiste en denunciar las pretensiones de dicha epistemología, el corazón mismo de la filosofía moderna. Su genealogía de la idea de mente, detallada en *La filosofía y el espejo de la natura-*

255 Calder, op. cit., p. 32.
256 Rorty, op. cit., pp. 53 y ss.
257 Rorty, op. cit., p. 132.

leza, entra en conflicto con la visión de un progreso filosófico, con la idea comúnmente aceptada de que la filosofía moderna, con la aparición del *cogito* cartesiano, supuso el triunfo de la razón sobre la religión. Se trata del mito ilustrado que tanto fue atacado por el posnietzsheanismo, fijando el blanco, esta vez no en la instrumentalidad de la razón ni en las relaciones de poder que le subyacen, sino en las desmedidas pretensiones de universalidad que supone una epistemología basada en la idea de mente como espejo.[258]

La redescripción de la historia de la filosofía que realiza Rorty se basa en la crítica de esta noción de epistemología. Descartes logró con su idea de mente, de espacio interior vinculado exclusivamente a la certeza epistemológica, separar la filosofía de la religión, lograr un ámbito propio en donde las ciencias —con las referencias de Copérnico y Galileo— podían sustentarse. Rorty traza una línea que va de la invención de la mente cartesiana a la teoría del conocimiento kantiana, pasando por la noción epistemológica de Locke. Primero, Descartes inventa el espacio interior de la mente donde es posible la certeza de acuerdo con criterios exclusivamente puros. Luego, Locke investiga el funcionamiento de esta mente cartesiana tomando dicha investigación como una nueva ciencia del hombre, pero en su investigación todavía subsisten elementos empíricos que deberán ser depurados por Kant. Así, en tercer lugar, Kant con su idea de categorías, de ideas a priori, depura de empirismo los fundamentos del conocimiento cierto, preparando a la filosofía como fundamento de la ciencia e inaugurando la teoría del conocimiento, completando de este modo el giro epistemológico de la filosofía.[259]

Esta línea, trazada con extrema atención por Rorty, no solo define el suelo último de la filosofía moderna, sino que es la explicación causal de sus problemas, sintetizados por el mismo Rorty en su expresión «el espejo de la naturaleza». Así, la crítica rortyana de la epistemología nos ofrecerá, como veremos posteriormente, uno de los núcleos principales de su crítica a la filosofía tradicional, moderna, ilustrada, sistemática. Dicha crítica, en su vertiente epistemológica, estará basada fundamentalmente en la acusación de confusión entre verdad y justificación, en el ata-

258 Ib., pp. 63-64.
259 Rorty, op. cit., p. 137.

que al representacionismo y en el rechazo de todo intento de aislar un «marco de referencia permanente que se puede hallar antes de la conclusión de cualquier investigación empírica»[260] basado en la esencia del sujeto o del lenguaje. Críticas que no solo competen a la epistemología clásica o a la teoría del conocimiento, sino a la filosofía que, según Rorty, mantiene las mismas deudas que el trascendentalismo kantiano: la filosofía analítica contemporánea,[261] que mantiene la presunción de llegar a proposiciones lógicas entendidas como reflejo de la naturaleza, fundamento y garantía de verdad.

Desde esta perspectiva, observamos que la pretensión de Rorty, ya en su primera gran obra, no pasa solo por pretender realizar una deconstrucción de los impensados de la filosofía analítica con sus métodos. Su intención va más allá: se trata de contribuir a la disolución de la filosofía tradicional de un modo parecido[262] al de la filosofía posnietzscheana. Acabar con la epistemología, con el conocimiento como objeto de una teoría, con toda idea de fundamento, con el representacionismo y con la filosofía tradicional, esa es una tarea que, en principio, bien podría, sin demasiados aspavientos, asimilarse al sol de la empresa nietzscheana: «El objetivo de esta obra es acabar con la confianza que el lector pueda tener en la mente, […] en el conocimiento en cuanto algo que debe ser objeto de una teoría y que tiene fundamentos, y en la filosofía tal y como se viene entendiendo desde Kant».[263] De ahí que Rorty se sienta relativamente cómodo cuando se trata de defender posturas críticas con la modernidad,[264] y que, según autores como L. Dupré[265] o V. Descombes,[266] su método pragmático consista en acercar la tradición pragmatista deweyana a la empresa

260 D. Kalpokas, *Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología,* Buenos Aires, Signo, 2005, p. 25.

261 Véase al respecto Rorty, op. cit., pp. 157 y ss.

262 El interés de Rorty en averiguar si Foucault recomendó su *The Mirror of the Nature* a la editorial francesa Gallimard se inscribe en la preocupación rortyana por haber contribuido no solo como «antídoto» a la filosofía analítica, sino como deconstrucción de la filosofía tradicional. Comunicación personal, junio 2006.

263 Rorty, op. cit., p. 16.

264 Véase al respecto Rorty, «Réponse à J. Bouveresse», pp. 147-164.

265 L. Dupré, «Postmodernité ou modernité tardive», en G. Hottois, M. Weyembergh (eds.), *Richard Rorty,* pp. 39-58.

266 Descombes, «Something Different», en VV. AA., *Lire Rorty,* pp. 57-76.

nietzscheana.[267] Sea como fuere, la relación de Rorty con lo que él mismo llama «posnietzscheanismo» debe ser atendida con mayor detalle, pues el término *posnietzscheanismo* no solo implica una redescripción de la historia de la filosofía, sino del cuño de una cierta tradición en la que Rorty, explícitamente, sitúa sus críticas de mayor calado a la filosofía tradicional.[268]

La primera caracterización del término *posnietzscheanismo* es sustitutiva. Se trata de un término acuñado por Rorty que es utilizado para sustituir el término *posmodernidad.* Será en su *Heidegger y otros pensadores contemporáneos* donde Rorty renunciará definitivamente al término *posmodernidad* y optará por la creación de esta nueva cuña. Si nos remontáramos a los debates arduos que causó el término posmodernidad, nos encontraríamos con una dicotomía que articula el debate: o bien llamamos posmodernidad a un tipo de crítica a la modernidad, o bien denominamos posmodernidad a un nuevo tipo de hacer filosofía, a una nueva sensibilidad del pensamiento, que supone una ruptura total, inconmensurable con los parámetros de la modernidad. Sin embargo, Rorty considera que estas consideraciones sobre la ruptura total con la modernidad tan solo producen confusiones inútiles. Es por ello por lo que decide contextualizar a dichos autores dentro de una suerte de conversación particular que tiene en Nietzsche su horizonte de interlocución privilegiado.[269]

Rorty no inscribe sus críticas en una tradición que supone la modernidad como terminada. No se trata del fin de la modernidad, ni siquiera del fin de la filosofía. Esa no es la discusión que le interesa a Rorty, no es útil a sus intereses. En cambio, el interés rortyano viene marcado por la crítica que ciertos filósofos, la mayoría de ascendencia nietzscheana (Heidegger, Derrida y Foucault, pero también, por ejemplo, Wittgenstein y

---

267 Resulta interesante la sugerencia de Rafael del Águila en «El caballero pragmático: Richard Rorty y el liberalismo con rostro humano», *Isegoría,* 8, 1993, donde realiza un paralelismo entre la tensión de los dos polos rortyanos (nietzscheanismo y liberalismo) y la tensión entre Don Quijote y Sancho Panza. Así, Rorty sería el Sancho Panza del posnietzscheanismo, imponiendo una cierta mesura, una cierta domesticación de sus impulsos teóricos, y, a la vez, el Don Quijote del liberalismo, enfrentándose a los fantasmas y a los ídolos de la razón.

268 Th. McCarthy, «Ironie privée et décence publique», en VV. AA., *Lire Rorty,* pp. 77-91.

269 Rorty, *Heidegger y otros pensadores contemporáneos,* Barcelona, Paidós, 1993, p. 16.

Davidson) realizaron sobre los conceptos de representación, de verdad, de sujeto cartesiano, de esencia.[270] Y dicha crítica se realiza en oposición a toda una tradición, la de la filosofía moderna y clásica, que se ha constituido siguiendo la línea Descartes-Kant-Hegel.[271] Con esto, Rorty se desmarca de la discusión modernidad/posmodernidad, describiendo un horizonte crítico, de algún modo paralelo a la filosofía tradicional y triunfante de la modernidad, que remitiría una y otra vez a Nietzsche y a sus desarrollos. Ahora bien, ¿en qué sentido Rorty vincula su propia crítica con la crítica nietzscheana? En un principio no parece plausible que la mera crítica a la epistemología baste para inscribir al Rorty crítico en la línea de Nietzsche. Su adscripción a esta línea de pensamiento tiene que ver con la crítica a la filosofía tradicional y moderna, por un lado, y, por otro, con su pretensión de cambiar el paradigma filosófico tradicional: por diluir, de algún modo la filosofía. Podemos ver en la obra de Rorty una crítica a la casi totalidad de las filosofías habidas, desde Platón a Habermas. Sin embargo, cuando se trata de Nietzsche y los posnietzscheanos, Rorty afirma que, fundamentalmente, tienen razón[272] sobre las cuestiones filosóficas.

Tanto el gesto rortyano de adhesión al posnietzscheanismo como la crítica a la filosofía tradicional quedan reflejadas en la distinción rortyana entre filosofía sistemática y filosofía edificante. La división rortyana es, de nuevo, una traducción de la oposición entre modernidad y posmodernidad, vinculada a dos maneras de entender la actividad filosófica. La primera, la filosofía tradicional o sistemática, sería aquella tradición cartesiana fundada en la epistemología, la representación y el sujeto que Rorty trata de disolver. La segunda, la filosofía edificante, sería su propia propuesta que trata, como veremos, de conjugar la airada protesta posnietzscheana con una solución pragmática.[273]

La filosofía sistemática es un concepto que abarca la filosofía tradicional tal y como se entiende desde Descartes. Aquella filosofía de la tradición moderna que permanece presa en la imagen epistemológica del sujeto, del espejo, de la interioridad, de los fundamentos de validez del conocimiento.

---

270 Ib., pp. 17 y ss.
271 Véase al respecto, Dupré, op. cit., p. 40.
272 Th. MacCarthy, «Réponse à Richard Rorty», en VV. AA., *Lire Rorty,* p. 208.
273 Rorty, op. cit., p. 331.

Se trata de la filosofía que triunfó en occidente y, por ello mismo, Rorty se refiere a ella como la tradición o la corriente principal de Occidente, y una de sus características primordiales pasa por pretender imponer «objetividad y racionalidad en áreas anteriormente oscurecidas por la convención, la superstición y la falta de una adecuada comprensión epistemológica de la capacidad del hombre para representar con exactitud la naturaleza».[274] Se trata del camino que Rorty llama discurso «normal».[275] no porque responda a ninguna esencia, facultad, o necesidad, sino porque ha sido privilegiado y ha pasado a gobernar la escena filosófica y cultural de la modernidad. La caracterización de esta filosofía sistemática, pues, pasa por definirla como centrada en la cuestión epistemológica, anclada en la racionalidad retrospectiva, en el respeto a la tradición, en el intento de construir una sociedad basada en los principios del conocimiento. Además, la filosofía sistemática posee una cierta actitud, un *ethos,* que la define: la pretensión de justificar mediante argumentos cada una de las verdades y, por lo tanto, de aspirar a la verdad última, universal, esencial, tanto del ser humano como del mundo.

Frente a ella, la filosofía edificante bebe de las fuentes de contestación a esta filosofía principal, y se hace fuerte en la duda, en la sospecha, en la desconfianza. Desconfianza hacia la epistemología, pues las fuentes del conocimiento quizás no sean tan puras como se pretende y, al fin y al cabo, tan solo expresen nuestra limitación. Desconfianza hacia las esencias, pues quizás no sean más que monedas gastadas, troqueladas, impuestas como absoluto. Y desconfianza hacia el progreso y la universalidad, que quizás no sean más que ficciones teóricas, sueños de la razón que solo hacen nacer barbarie. Esta filosofía edificante, profundamente escéptica e irreverente, crece en los márgenes de la filosofía sistemática, se mantiene en los límites exteriores del discurso «normal», se quiere discurso «anormal».[276] Para Rorty, la anormalidad de estos filósofos edificantes se sitúa tan solo[277] en

274 Ib., p. 332.
275 Ib., p. 349.
276 Ib., p. 335 y p. 350.
277 No se trata de una anormalidad entendida como un exterior absoluto a las reglas del discurso, como en el caso de Foucault, sino de una anormalidad de bajo nivel, una cierta disidencia con la filosofía dominante. Es decir, no implica un modo de vida anormal, no posee implicaciones prácticas de exclusión. La idea de anormalidad se encuentra vinculada en Rorty a la ciencia anormal definida por Kuhn, y el salto hacia ella será de corte hermenéutico. Véase al respecto el apartado 10.2.

dos planos. En primer lugar, la anormalidad se juega en un plano descriptivo respecto a la historia de la filosofía y a la tradición dominante, simplemente como un tipo de reflexión a la contra, al margen, minoritaria. En segundo lugar, la anormalidad se pone en juego en cuanto metanivel consistente en mostrarse refractario a la hora de identificar sus afirmaciones con la pretensión de verdad de dichas afirmaciones. Se niegan a ofrecer representaciones exactas de las cosas, consideran que esa no es la forma adecuada del pensamiento, están convencidos de que «quizás el decir cosas no sea siempre decir cómo son las cosas»,[278] y en esa convicción insertan su labor. Una labor, por tanto, intencionadamente periférica, que conlleva un *ethos* basado en la reacción contra la normalidad, en el uso paródico de la razón, en la risa provocada por la idea de una esencia humana, de hombre clásico, de sistema, de idea trascendente, de verdad universal.[279]

La posición de Rorty se decanta claramente desde el momento mismo de la descripción por la filosofía edificante, concretamente aquella que no aspira a convertirse en un vocabulario institucionalizado, sino que opta por mantenerse en los márgenes marcados por el escepticismo, por la sospecha inicial. Desde este lugar, Rorty anticipa el final de la filosofía como espejo de la naturaleza, la disolución de la filosofía como disciplina privilegiada para el acceso a la verdad, el abandono de la figura del filósofo como aquel que posee un conocimiento más válido que el resto. Y es aquí donde aparece por primera vez una adscripción explícita de Rorty. La adscripción es la de la filosofía edificante, una variante redefinida de la filosofía de la sospecha, del posnietzscheanismo, de la posmodernidad. Sin embargo, Rorty introduce un último término, una última caracterización de esta filosofía edificante que le permitirá una adscripción más cómoda a esta tradición. Si la filosofía tradicional se caracterizaba por intentar justificar verdades por argumentos, Rorty afirma que la filosofía edificante aspira a mantener una conversación, pues la interrupción de la conversación solo podría ocurrir por medio de la imposición de una verdad. Así, Rorty colige de la crítica a la verdad tradicional la necesidad de fomentar una discusión dirigida al provecho de la humanidad.[280] Y, solamente tras

278 Ib., p. 335.
279 Ib., p. 332.
280 Ib., p. 337.

realizar esta última caracterización, Rorty se inscribe sin problemas en el seno de la tradición edificante. Edificante, pues, porque no ofrece sistemas, verdades, universales o fundamentos, sino porque contribuye a la edificación de la humanidad mediante la conversación. Precisamente, la negativa de la filosofía edificante a introducirse en el discurso normal, a institucionalizarse, le sirve a Rorty para soldar el carácter de conversación permanente a la filosofía edificante y declarar la disolución de la «Gran Filosofía». Así, el final de «La filosofía y el espejo de la naturaleza» se cierra con toda una declaración de intenciones:

> Lo único en que yo quisiera insistir es en que el interés moral del filósofo ha de ser que se mantenga la conversación del occidente, más que el exigir un lugar, dentro de esa conversación, para los problemas tradicionales de la filosofía moderna.[281]

Sin embargo, es posible pensar que las primeras características de esta filosofía edificante en el seno de la cual inscribe Rorty su labor y, por extensión, la labor de la próxima filosofía, resultaban fácilmente aplicables a buena parte del posnietzscheanismo. Sin embargo, la torsión del concepto de anormalidad hacia el tema de la conversación infinita presenta serios problemas que Rorty no se detiene a resolver. Precisamente, ¿cómo conjugar el superhombre nietzscheano, el *Dasein* heideggeriano, la gramatología derridiana o la transgresión foucaultiana con una conversación infinita orientada al bien común?[282] No es obvio que gran parte de los autores que Rorty inscribe en la filosofía edificante contaran con ese deseo de marginalidad, con esa querencia de mantenerse en la periferia. Más bien pudiera pensarse que dicha marginalidad correspondía, como pensaba Foucault, a una exclusión por parte del discurso normal, a una sanción por el incumplimiento de ciertas reglas procedimentales, epistemológicas si se quiere, que definían precisamente aquello que podía decirse en el seno de una disciplina del saber llamada «filosofía moderna». De hecho, numerosos pensadores posnietzscheanos como Lyotard o Deleuze han abandonado explícitamente la posibilidad de una conversación orientada al bien común y han denunciado los peligros de tal propuesta. Conviven, de este modo, en

281 Ib., p. 355.

282 Interrogación de la que se sigue otra de mayor calado: ¿por qué querer inscribirse en una tradición que es difícilmente conjugable con los propios intereses?

Rorty dos tensiones aparentemente irreconciliables: su querencia por situarse en el posnietzscheanismo y su opción pragmatista, escenificada por ahora en la voluntad de establecer como único horizonte filosófico una filosofía edificante que apueste por la disolución de toda verdad filosófica y por la prolongación ininterrumpida de la conversación.[283] Parte de los esfuerzos teóricos de Rorty, y quizás parte importante de su originalidad, se debe al intento de conjugar ambas tensiones. Sin embargo, el precio pagado por dicha conjunción debe establecerse. Y el precio no es otro que la división, dentro del pensamiento posnietzscheano de dos líneas, una aceptable, la otra rechazable. Rorty estima como rechazable aquella parte de la tradición posnietzscheana que, como algunas páginas de Deleuze, cierran cualquier posibilidad de que la filosofía, mediante la conversación, pueda contribuir a la construcción de la armonía social.[284]

Cabría, por otra parte, plantearse si pensadores como Derrida o Heidegger o el mismo Foucault desean armonías bellas y una vida social posmoderna sin fundamentos, basada en la conversación. Con lo que surgiría la pregunta de qué línea de pensamiento post-nietzscheano le parece a Rorty admisible y por qué. Sin duda, podemos afirmar, de acuerdo con el tratamiento recibido en sus obras, que la línea de pensamiento post-nietzscheano que a Rorty le parece admisible la forman la tríada Heidegger-Derrida-Foucault, tres pensadores que ofrecen algunas de las críticas de corte nietzscheano más destructoras de la filosofía tradicional. La denuncia de la metafísica de la presencia, del logocentrismo y la denuncia genealógica son, efectivamente, tres de las críticas más potentes a los cimientos de la *Gran Filosofía* que Rorty pretende disolver. Sin embargo, estas tres filosofías no se acoplan perfectamente a la idea de filosofía edificante rortyana. Encontramos en Heidegger una propuesta de ontología del ser; en Derrida, una gramatología; en Foucault, la ontología del presente.[285] Propuestas todas ellas que, de un modo u otro, incitan a continuar el camino filosófico, a mantener cierta actitud de resistencia crítica que impide el abandono de la filosofía a la conversación. Con lo que la tensión

283 J. P. Diggins, *The promise of pragmatism,* Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 457

284 Rorty, *Heidegger y otros pensadores contemporáneos,* p. 245.

285 Para observar una panorámica de tales propuestas, véase C. Delacampagne, *Histoire de la philosophie au XX^e siècle,* París, Seuil, 1995, pp. 295 y ss.

entre pragmatismo —entendido por ahora como filosofía edificante que renuncia a la universalidad, al representacionismo y a la verdad epistemológica— y posnietzscheanismo se demora. Sin embargo, existe un cierto criterio para definir el posnietzscheanismo asumible a su pragmatismo. Consistiría en el rechazo de aquellas posiciones que defiendan una vida intelectual posmoderna consistente en proyectar una estética de lo sublime en el dominio sociopolítico y en el abrazo de aquellas que aboguen por una sociedad posmoderna.[286] Sin embargo, este es un criterio primero, apenas esbozado, que no nos puede dar información suficiente sobre la tradición crítica en la cual se inscribe Rorty. Porque en la definición de esta tradición se pone en juego un gesto crucial para el pensamiento rortyano y es necesario situarlo convenientemente. Debemos abordar el problema de la relación de Rorty con el posnietzscheanismo desde el criterio definitivo, que Rorty establecerá posteriormente y que no es otro que la instauración de la partición público/privado. Partición expresada en diversos frentes desde los cuales Rorty es capaz de inscribirse en la tradición crítica posnietzscheana, absorber sus críticas, rechazar aquellas posiciones que considera contrarias a su interés, imprimir a la crítica una dirección inédita y, sobre el cadáver mismo de la *Gran Filosofía,* anunciar el nacimiento de un nuevo destino filosófico y político insuperable: el neopragmatismo de la democracia liberal.

Imaginemos, por un lado, las convicciones más profundas, últimas, que alguien posee sobre el bien, la moral, la rectitud o la justicia. Supongamos que dichas convicciones, las cuales no se ensombrecen ni siquiera por la más mínima duda, dibujasen no solo el hombre en que uno debe convertirse, sino el tipo de sociedad a la que dicho hombre debe aspirar. Ese conjunto de convicciones y de valores nos mostrarán que únicamente un hombre que responde a ellas merece ser llamado virtuoso, y que únicamente a través de ellas no solo el hombre, sino la humanidad, encontrarán su recto camino. Ahora, sinteticemos estas creencias, estos valores, estas convicciones sobre la moral, la bondad y la virtud en una imagen. Y guardemos dicha imagen como signo de nuestras más profundas convicciones acerca de cómo debe ser la sociedad. Una vez guardada, hagamos un nuevo esfuerzo de imaginación, pero en otro sentido. Dibujemos esta

286 Rorty, op. cit., pp. 245 y ss.

vez la imagen de la belleza, de la fuerza estética de lo bello, el poder, socialmente inútil, de la fascinación, la atracción que produce la manifestación singular de la belleza. Supongamos que esa belleza se expresa siempre de manera singular, esporádica, azarosa. Que se nos aparece como el arduo resultado de toda una evolución, como la síntesis de toda una larga lucha cuyo resultado ha sido el triunfo de la nobleza y la pureza. Esa imagen nos mostrará no solo la voluptuosidad estética intrínseca a cada hombre, sino sus preferencias irracionales acerca de lo bello, el deseo, el entusiasmo, el interés. Preferencias azarosas, pero no por ello menos subyugantes. Incluyamos, pues, ahora en esa imagen subyugante aquellas preferencias humanas que, aún siendo arbitrarias, inútiles y superfluas, constituyen la armadura estética y desiderativa del hombre y expresan la compleja riqueza de las aspiraciones humanas. Aspiraciones que no tendrán que ver ahora con valores o ideas, sino con la preferencia arbitraria por un ideal estético y la creación de un mundo propio, intransferible, donde cuajan obsesiones, deseos y sueños individuales y, en definitiva, se juega aquello de singular que posee cada individuo: sus dioses propios. Guardemos, pues, esa imagen representativa de la diferencia, de la singularidad individual.

Recuperemos ahora la primera imagen, aquella que concernía a la síntesis de lo justo, la moral, y el bien como cifras que diseñaban la construcción social ideal. A esta imagen, démosle una forma definitiva y un nombre: Trotsky. Esta imagen de Trotsky vendría a representar las aspiraciones de justicia social de cada individuo, sus afectos por la comunidad, la certidumbre de que se debe acabar con la ignominia, la pobreza, de que «se liberen a los débiles de los fuertes».[287] En definitiva, los sueños de justicia, moralidad y bien que cada individuo posee para con la sociedad entera. La imagen de Trotsky representa para Rorty la síntesis de sus aspiraciones sociales, fruto de convicciones arraigadas desde su más temprana infancia. No había otro modo de ser moral, justo y bueno que el de luchar por una sociedad justa, inalienada y libre. Traigamos, de nuevo, la segunda imagen, la síntesis de los sueños y deseos individuales y asimilémosla de nuevo a la forma rortyana. Se trata de la imagen de las orquídeas silvestres norteamericanas, cifra de la elección de un universo propio.

---

287 Rorty, *Pragmatismo y política,* Barcelona, Paidós, 1998, p. 30.

> No comprendí muy bien por qué estas orquídeas eran tan importantes, pero no dudaba de que lo eran. Estaba seguro de que nuestras orquídeas silvestres norteamericanas, nobles, puras y virginales eran moralmente superiores a las exuberantes y cruzadas orquídeas tropicales que se veían en los escaparates de las floristerías. Igualmente firme era mi convicción de que las orquídeas eran las últimas y más complejas plantas que se habían formado a lo largo de la evolución.[288]

Estas orquídeas, expresión última de la individualidad en tanto conforman las preferencias estéticas y desiderativas de acuerdo con las cuales se construye un mundo propio de significados y preferencias, son inútiles socialmente y azarosas, pero, sin embargo, constituyen el motivo último de nuestras preferencias individuales, sin que podamos renunciar a ellas. Las orquídeas, por lo tanto, son la imagen de nuestros deseos individuales y nuestras referencias propias, y se contraponen a la imagen de Trotsky, que es la cifra de nuestras convicciones acerca de la sociedad y los valores que esta debe expresar. La imagen de Trotsky correspondería, entonces, a la esperanza de poder plasmar nuestras convicciones de lo justo en una construcción social. La imagen de las orquídeas correspondería a nuestras preferencias individuales que nos constituyen como singularidades. Así, los sueños privados, las orquídeas, nos presentan fragmentos de realidad que nos entusiasman y que admiramos en su irreductibilidad, en su aparición espontánea, casi de modo poético, como vértigos fijados en un instante.

Frente a estas imágenes, Trotski se nos aparece como la construcción social justa que exige el sacrificio de las individualidades, de las singularidades, en favor del compromiso por un mundo justo. Frente a esta división entre las dos imágenes, vivida por el mismo Rorty como una fractura,[289] la aspiración de la filosofía pasaba por encontrar un espacio que permitiese conjugar ambas a la perfección. Es por ello por lo que, según Rorty cuenta en su aparente relato biográfico, comenzó el estudio de la filosofía. El objetivo, así, de su tarea filosófica pasaba por unir las convicciones sociales de lo justo con los sueños individuales y las preferencias estéticas, encontrar un marco común que permitiese conciliar ambas: «Yo

288 Ib., p. 31.
289 Ib., p. 32.

tenía un proyecto en mente: reconciliar a Trotsky y a las orquídeas. Quería encontrar algún marco intelectual o estético que me permitiera […] fundir en una sola imagen realidad y justicia».[290]

Aquello que Rorty está marcando como un abismo no es otra cosa que la grieta entre pensamiento individual y acción social, entre la vida y la política, entre el individuo y el ciudadano. Precisamente, la filosofía sistemática, la filosofía tradicional, se había encargado de unir coherentemente ambos extremos de las facultades humanas mediante un fundamento.[291] El fundamento, pues, como el garante de unidad y coherencia de una filosofía que no solo quería dar cuentas de la belleza de las orquídeas, sino también de las aspiraciones a la construcción de la ciudad justa. Las singularidades que hacían de la vida individual algo irreductible podían ser incluidas en un proyecto racional que nos marcase el camino y el diseño de una sociedad justa. La felicidad individual incomunicable unida a la felicidad social compartida. Esto era lo que, según Rorty, garantizaba a priori la idea de fundamento. Sin embargo, esta coherencia entre pensamiento y acción, entre felicidad individual y colectiva, entre individuo y ciudadano, presentaba tantos rostros como filósofos pretendían realizarla. Los fundamentos cambiaban según el tipo de discurso, y la tan ansiada unidad se diluía en mil imágenes distintas.[292] La ansiada unidad se veía condenada a un fracaso debido al hecho de la falta de juicio posible acerca de los principios básicos que se alternaban en los discursos sobre el fundamento. Como si cada uno de los relatos de unidad dependiese de una preferencia —arbitraria, incomunicable y no necesariamente compartible— por diferentes tipos de orquídeas. La filosofía sistemática, pues, bajo su representacionismo y su imagen de la mente-espejo, pretendía poseer unos fundamentos que garantizasen la unidad entre Trotsky y las orquídeas, pero realmente reproducía el equívoco platónico de la identificación entre el conocimiento y la virtud,[293] poblando el espacio social de orquídeas individuales contradictorias entre sí. Renunciar a la universalidad, al representacionismo y a la verdad epistemológica significaba para Rorty

290 Ib., p. 32.
291 Momento inaugurado, según Rorty, en la identificación platónica entre conocimiento y virtud. Véase ib., pp. 34-36.
292 Ib., p. 35.
293 Ib., p. 45.

intentar reconducir el problema de la unidad entre Trotsky y las orquídeas, depurarlo de los errores platónicos y del giro epistemológico. Para dicha depuración, Rorty posee la convicción de que las principales críticas a la interioridad provenientes del posnietzscheanismo, de Dewey y de alguna de la filosofía analítica, convergen en el mismo punto y por ello se inscribe en sus tradiciones. Es la filosofía posnietzscheana la que le ofrece una mayor movilidad crítica a la hora de intentar reconducir el problema de la unidad. Sin embargo, la coherencia entre pensamiento y acción que se inscribía en la tradición posnietzscheana resultaba altamente problemática y reproducía algunos gestos de la tradición anterior: «Todavía piensan que conocimiento y virtud están ligados de algún modo, que estar en lo cierto sobre asuntos filosóficos es importante para lograr acciones correctas».[294] Ni siquiera en una de las tradiciones más críticas con los supuestos de la filosofía tradicional Rorty podía encontrar la solución a la ecuación Trotsky-orquídeas. Por otro lado, la filosofía analítica, ligada a la problemática epistemológica, no podía dar cuenta de este abismo. Es así como Rorty ve en Dewey y en el pragmatismo norteamericano un modo de —una vez completada la crítica de la filosofía tradicional— enfrentarse al problema de la unidad. Y el problema de la unidad se soluciona, paradójicamente, abandonando la necesidad de unidad. Este abandono permitirá a Rorty completar su giro pragmático y realizar una lectura del posnietzscheanismo que le permitirá inscribirse en su tradición crítica, salvando asimismo gran parte de los problemas que dicha inscripción le podía causar.[295] Renunciar al fundamento significa renunciar a la coherencia entre pensamiento y vida, entre responsabilidad moral y preferencias personales, entre individualidad y ciudadanía. El hallazgo de Rorty es la idea de que esta renuncia no es trágica, no se trata de un abismo que la razón debe empecinarse en salvar. Al contrario, el reconocimiento del abismo y el respeto al mismo es el mejor modo de solucionar los problemas filosóficos y políticos a los que la filosofía se veía abocada. Resulta así «innecesario establecer una coherencia entre las variantes personales de cada uno de lo que para mí era Trotsky y lo que para mí constituían las orquídeas».[296] Observamos en Rorty una relación de consecuencia entre la

294 Ib., p. 45.
295 Ib., p. 38.
296 Ib., p. 38.

crítica al fundamento y el abandono de la necesidad de coherencia. Renuncia a la coherencia que abrirá más profundamente todavía la grieta que separa al individuo del ciudadano y que creará dos espacios inconmensurables que funcionarán en la obra de Rorty como una partición esencial: el espacio público y el espacio privado. Recuperemos, por última vez, la imagen de las hermosas orquídeas. Recordemos que en ella se cifra nuestro mundo privado, nuestros sueños y querencias, deseos y obsesiones. En definitiva, nuestro vocabulario último, nuestras palabras sagradas, aquellas que poseen una significación profunda tan solo para nosotros y que se juegan en el afuera de la discusión, en la inconmensurabilidad, en la no compatibilidad con otras. Dioses propios que se yerguen en lucha contra dioses ajenos. Y ahora situemos esta imagen con todo su contenido en el espacio recién creado: el espacio privado. Repitamos la operación con la imagen de Trotsky. Tomemos la imagen de nuestra responsabilidad moral con los otros, nuestras aspiraciones de justicia y bondad, nuestras convicciones sobre la ciudad justa, despojémoslas de cualquier rastro de dioses propios que pudiese haber y situémosla en el nuevo espacio diseñado: el espacio público. Tenemos instaurada, de este modo, la partición público/privado a través de la cual Rorty va a articular todo su proyecto. La partición público privado que instaura Rorty corresponde no tanto a la división kantiana (partición de tintes republicanos) como a la partición público/privado propia de la tradición posterior liberal. Si nos remontáramos brevemente a los momentos fundamentales de la división entre público y privado, hallaríamos en Kant algo así como su fundación filosófica. Recuperemos por un instante el momento kantiano. Situémonos en el contexto de definir qué es ilustración, en el instante en que ilustración pasa a ser sinónimo de mayoría de edad, del reto que supone atreverse a pensar. En ese instante aparece la distinción público/privado como una suerte de operador de progreso, como el indicador táctico de las reglas que deben seguirse para alcanzar la mayoría de edad respetando los límites de nuestras facultades.[297]

Tanto lo público como lo privado se refieren a modos distintos de utilizar nuestras facultades. El uso privado de nuestras facultades correspondería al uso en cuanto elementos de una sociedad, en cuanto funcionarios

297 Kant, *En defensa de la Ilustración,* Barcelona, Alba Editorial, 1999, p. 65.

de dicha sociedad amparados por una idea de bien común. En este sentido, en el uso privado de las facultades se da una obediencia en tanto no somos más que un sujeto privado, no hacemos otra cosa que un uso particular de la razón. Por lo tanto, en el ámbito privado se da una ausencia de crítica, un respeto a las reglas que marcan la posición ocupada dentro de la estructura social. Así, el ámbito privado corresponde al ámbito profesional, en donde no se puede dar la crítica, pues este uso de la crítica queda vedado al uso particular de las facultades cuando nos situamos como elementos parciales de una estructura social que se dirigen a otros miembros particulares de la sociedad. En cambio, en el uso público nos situamos como sujetos universales, esto es, sujetos razonables que se dirigen a sujetos razonables.[298] Es en la apertura a lo público, siguiendo el ideal republicano, en donde Kant sitúa la posibilidad de la libertad, de la crítica, de la razón, de la verdadera moralidad. El hombre se juega su mayoría de edad en la apertura hacia la ciudad, y esa mayoría de edad se caracteriza por la ausencia de obediencia, por la libertad positiva.[299] Para Kant, por tanto, la mayoría de edad se define por mantener la obediencia tan solo en el ámbito privado para, en el ámbito público, aparecer con toda libertad como sujeto razonable y universal. La mayoría de edad kantiana se define como la primacía de un uso público de la razón que se despoja de toda obediencia y asume la total libertad de quien razona por sí mismo en cuanto sujeto universal con sujetos razonables. Tenemos, por lo tanto, un ámbito privado, en donde se da la obediencia que corresponde a una estructura social determinada, y el ámbito público, en donde las reglas tan solo vienen dadas por nuestro modo de conocer. Es lo público el ámbito de la crítica, de la filosofía, de la libertad. La libertad se ancla en lo público, en la apertura, en cuanto sujetos racionales, a la política y a la ciudad.[300] Esta división comienza a constituirse como clave en la reflexión política a partir del momento kantiano,[301] ya sea como clave para marcar los problemas entre el Estado y la sociedad civil, el individuo y el ciudadano, para intentar superarla mediante la idea de comunidad o para redefinirla de otro modo e instaurar un nuevo modo de entender las relaciones

298 Ib., p. 68.
299 Ib., p. 63.
300 Foucault, *Le Courage de la Vérité,* curso inédito.
301 J. Freund, *L'Essence du Politique,* París, Sirey, 1965, pp. 280-367.

entre el individuo y la política tal y como hace el liberalismo. El liberalismo, en su propuesta por salvaguardar los derechos y libertades individuales frente a las distintas concepciones del bien, retoma la división kantiana mediante una torsión que obliga a redefinir lo público como lo privado kantiano y lo privado como lo público kantiano. Retengamos una de las principales peticiones de principio del liberalismo: libertad individual, juego libre de intereses privados y ausencia de intervención en lo público.

A grandes rasgos, la concepción liberal de lo privado y lo público es aceptada por la filosofía rortyana, asimilándola a su imagen de Trotsky y las orquídeas. Sin embargo, esta asunción se realiza en la filosofía de Rorty a través de tres reformulaciones básicas que trataremos de marcar con detalle: 1) expansión de la esfera privada, 2) ausencia de referencia a un fundamento y 3) redefinición de la posición de lo político en ambas esferas. Estas tres revisiones del paradigma público/privado liberal nos servirán para definir convenientemente la partición rortyana y poder extraer las consecuencias que nos llevarán hacia el problema de la deserción filosófica y la cultura posfilosófica, paso previo a la hora de abordar de frente la cuestión ontológica y política. Para dar cuenta de la posición rortyana con detalle, debemos atender a cuatro textos fundamentales que conforman la armadura de la división público/privado y desgranan las más importantes de sus consecuencias filosóficas. El lugar donde Rorty expone más claramente la división, sus motivos y sus ascendencias es en *Contingencia, ironía y solidaridad,*[302] obra que pretende que la brecha entre lo público y lo privado sea asumida como insalvable. El mismo Rorty se refiere a ello explícitamente: «Decidí, entonces, escribir un libro sobre cómo sería la vida intelectual si uno consiguiera abandonar el intento platónico de mantener la realidad y la justicia en una imagen única».[303]

Hemos afirmado que la partición público/privado liberal es reformulada en la obra rortyana mediante tres gestos. El primero, la expansión de lo privado. El segundo, la renuncia al fundamento. El tercero, la redefinición de lo político. Tres giros que es necesario detallar para poder caracterizar plenamente los dos ámbitos. En cuanto al primer giro rortyano, es posible afirmar que si el liberalismo ajustaba su definición del espacio pri-

302 Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad,* Barcelona, Paidós, 1991.
303 Rorty, *Objetivismo, relativismo y verdad,* p. 38.

vado al lugar de las diferentes percepciones del bien surgidas de lo empírico, Rorty va a potenciar esta esfera ampliándola, introduciendo en ella el espacio cultural público, tradicionalmente considerado por el liberalismo[304] como elemento esencial de la vida pública. Se trata de la formación de opinión, del carácter público de la argumentación, de la discusión fruto de la oferta pública de elementos culturales tales como la literatura, el arte o la filosofía misma. Se trata del núcleo último de aquello que Kant definía como espacio público: el uso de las facultades en cuanto sujeto razonable que habla a una comunidad de sujetos razonables. Sin embargo, la redefinición de Rorty del espacio privado introduce el debate cultural dentro del ámbito de las orquídeas. Para Rorty, todo intento de debate público es sospechoso de contener residuos de orquídeas, posiciones que dependen directamente de las concepciones privadas del bien común. Así, el espacio cultural público debe, según Rorty, depurarse convenientemente para ser susceptible de pertenecer a la esfera pública.[305]

Rorty se separa del liberalismo clásico, de lo que él denomina «liberalismo metafísico», sustituyendo toda referencia a un fundamento por la cuestión pragmática. Para Rorty, el liberalismo metafísico es toda filosofía que todavía aspira a encontrar un fundamento que justifique la política liberal. Precisamente, el primer Rawls estaría comprendido en esta definición, pues su aspiración fundamentadora de lo público camina hacia la necesidad de apoyar la política liberal en una instancia universal, objetiva, necesaria, neutral, aunque sea de corte procedimental. El metafísico liberal se ve en la necesidad de encontrar un suelo común que sea compatible con todos los propósitos, tanto públicos como privados, cree que en ese suelo común se hallan las claves que permiten distinguir la justicia de la injusticia y, por lo tanto, está convencido de que ese núcleo debe necesariamente ser compartido universalmente, pues expresa aquella parte de humanidad que se halla en el individuo. La metafísica liberal, entonces, se nos presenta como un tipo de metafísica que encuentra el fundamento de la política liberal en la neutralidad de ciertos principios universalmente compartidos.[306] Una vez hallados los principios, la metafísica liberal con-

304 Berten, op. cit., pp. 193-195.
305 Rorty, *Heidegger y otros pensadores contemporáneos,* pp. 273-274.
306 Rorty, *Contingencia, ironía, solidaridad*, op. cit., p. 110.

figuraba con ellos un espacio público justo y neutral, que garantizaba tanto la convivencia como la necesidad de una política liberal. Rorty se desliga de este tipo de reflexión, que busca una construcción de lo público anclada en un fundamento metafísico y que, en el límite, presenta la política liberal como la consecuencia necesaria de la verdad humana. Frente a este modo de plantear el liberalismo, Rorty estima que en la actualidad debemos abandonar cualquier modelo de pensamiento basado en la metafísica y sustituir las creencias últimas del liberalismo metafísico. La superación de este liberalismo es realizada por Rorty a través de una relectura de las últimas obras de Rawls.

Basándose en el segundo Rawls, en su contextualismo y su defensa del pluralismo, Rorty propone una lectura de la obra rawlsiana que «admita que Rawls no está intentando ofrecer una deducción trascendental del liberalismo norteamericano, ni tampoco de proporcionar un fundamento filosófico a las instituciones democráticas».[307] La lectura que Rorty hace de Rawls está basada en ciertas correcciones que Rawls introdujo en su obra tras las críticas comunitaristas de M. Sandel,[308] concretamente en sus artículos «Justice as Fairnes: Polytical not Metaphysical», publicado en 1985, y «The Domain of the Political and Overlapping Consensus», de 1989. Estas redescripciones de su propia obra produjeron en Rorty un cambio de perspectiva, descubriendo así el error de haber entendido, como muchos otros, la Teoría de la Justicia rawlsiana «como una continuación del esfuerzo ilustrado por basar nuestras intuiciones morales en una concepción de la naturaleza humana (y, más concretamente, como un proyecto neokantiano de basarlas en la racionalidad)».[309] Frente a este error, y a la luz de sus nuevos textos, Rorty hace una lectura de Rawls orientada a mostrar de qué modo la democracia liberal puede funcionar sin supuestos filosóficos.[310] O dicho de otro modo, de qué forma Rawls nos ofrece la clave para configurar las esferas de lo público y lo privado sin recurrir a ningún fundamento. Ante una lectura que tendía a señalar los anclajes metafísicos del primer Rawls tanto en una idea de la naturaleza humana como en una cierta idea de racionalidad objetiva, Rorty nos ofrece una imagen de Rawls

307 Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad,* p. 258.
308 Sandel, op. cit.
309 Rorty, op. cit., p. 252.
310 Ib., p. 244.

que rechaza toda naturaleza humana, toda fundamentación epistémica a la hora de organizar la sociedad democrática, sustituyéndolas por una idea de yo contingente, sometido a contextos cambiantes, y por una idea de racionalidad alejada de toda objetividad. La síntesis de ambas ideas —yo contingente, razonabilidad librada del peso kantiano— cuajará en una configuración del espacio público cuya fundamentación está alejada del constructivismo kantiano de teoría de la justicia.[311]

Ahora bien, sin las premisas de un cierto constructivismo kantiano, ¿cómo marcar los límites públicos de lo justo? Según Rorty, a estas cuestiones Rawls contesta con un cambio de perspectiva: la razonabilidad deja de ser un criterio metafísico o puramente epistémico y pasa a depender de una concepción política. Así, la doctrina más razonable para nosotros no será aquella que nos provea de un fundamento último, ni la que siga las reglas marcadas por la razón kantiana. La doctrina más razonable para nosotros será aquella que contribuya, que enriquezca la concepción política y liberal de las sociedades democráticas.[312]

Es decir, el fundamento de la justicia, el fundamento de lo público en términos rortyanos, es una razonabilidad fruto de la concepción democrática liberal, avalada por el pluralismo que ella misma permite. Ahora bien, la crítica comunitarista de Sandel incidía en el hecho de que el criterio de fundamentación de lo justo, incluso de la razonabilidad, procedía de una particular concepción de la naturaleza humana, una metafísica del individuo. Rorty insistirá en el hecho de que el liberalismo de Rawls ni presupone ni precisa una idea metafísica del yo o una naturaleza del individuo. Nos recuerda que uno de los logros del pensamiento de Rawls es haber superado el fundamento y haber introducido el giro político dentro de la misma filosofía. En una palabra, para Rorty, la acusación de que la filosofía rawlsiana posee un fundamento en una cierta idea de yo carece totalmente de sentido, puesto que es el mismo Rawls quien marca el carácter contingente del yo liberal, y dicho carácter contingente viene a incluirse en la definición del territorio privado: ausencia de convicciones últimas,

311 John Rawls, «Kantian constructivism in moral theory», *Journal of Philosophy,* 88, 1980, p. 519.

312 John Rawls, «Justice as fairness: political not metaphysical», *Philosophy and Public Affairs,* 14, 1985, pp. 225-226.

individuos empíricos sometidos a deseos volubles, arbitrarios, fugaces. No existe ninguna posibilidad de fundamentar ese yo, así como tampoco existe ninguna posibilidad de que ese yo, débil y cambiante, situado en el territorio de lo privado, fundamente el espacio público.[313]

Con ello, los dos ámbitos diferenciados se encuentran perfectamente delimitados sin que precisen fundamento alguno. Ahora bien, ambos espacios, pese a no poseer fundamento alguno, deben poseer un criterio de demarcación. Para dicho pensar dicho criterio resulta imprescindible el hincapié de Rorty sobre el giro político, o dicho de otro modo, sobre la intervención política en el seno de la misma filosofía.

Resituemos el problema. Una vez marcados a grandes trazos las regiones de influencia de lo público y lo privado, nos hemos visto abocados al problema de su criterio de demarcación, pues Rorty renuncia a la posibilidad de establecer un fundamento filosófico que lo permita. La única solución que ahora podemos vislumbrar por lo dicho viene levemente apuntada en la noción de giro político de la filosofía. Rorty, hablando de Rawls, nos decía que su asunción de lo justo, de la razonabilidad, como provenientes de una concepción política, nos libraba de la necesidad de buscar un fundamento. Según esta lectura, Rawls crea una teoría del yo que concuerda con determinada división entre lo público y lo privado, pero dicha teoría no sirve de fundamento a la citada división, sino que, al contrario, primero se da la división fruto de una política determinada, y después se crea la filosofía que se adapta a ella.

> La primera [cuestión] es la de si, en algún sentido, la democracia liberal necesita justificación filosófica alguna. Quienes comparten el pragmatismo de Dewey dirán que, aunque puede necesitar una articulación filosófica, no necesita un respaldo filosófico. Según esta concepción, el filósofo de la democracia liberal […] primero pone la política y luego crea una filosofía adaptada a ella.[314]

Queda clara, pues, la dirección de la posición rortyana. Se trata de imprimir un giro político total a la filosofía, pues las cuestiones de la fundamentación no solo son dejadas de lado, no solo se trata de negarse a

313 Rorty, op. cit., p. 253.
314 Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad,* p. 243.

situar un fundamento alguno, sino que se trata de expulsar a la filosofía de la tarea de justificar, de dar razones. Será la política misma la encargada de dar estas razones. Se pone la política primero, y después, como dice Rorty, se crea toda una filosofía adaptada a ella. Podemos avanzar un paso más en este giro político que ha aparecido en la división misma de lo público y lo privado a través de la demarcación de lo público, o dicho de otro modo, a través del criterio político mediante el cual lo público es conformado y reglado, y que apunta a eso que Rawls llamaba razonabilidad. A estas alturas queda claro que el criterio de conformación de lo público no será sino un criterio puramente político, es decir, liberal. Lo público corresponderá a aquellas posiciones que respeten los principios de la democracia liberal. Con ello, lo que queda excluido del debate público es todo aquello que atente contra los principios de la democracia liberal. Para tal empresa, Rorty se ve obligado a delimitar un espacio público en el cual lo que realmente se expulsa del debate público no es la discusión sobre lo justo, que es mantenida en un nivel pragmático, identificando justicia con utilidad, sino las posiciones que poseían un vocabulario fuerte y arraigado en una convicción última contraria a la posición política liberal. Se expulsa, por tanto, a la misma filosofía política de la capacidad de conversar sobre lo público.[315] La filosofía, como el intento razonado de introducir en la discusión pública argumentos fundamentados sobre diferentes concepciones del bien, es expulsada e reintroducida en el ámbito de lo privado. Solo en un nivel privado podremos mantener posiciones argumentativas que intenten fundamentar ideas de bien común. A menos que nos libremos de estas ideas, a menos que renunciemos a argumentar en vocabulario filosófico, a menos que asumamos cierto vocabulario común cimentado en la conversación compartida sobre elementos prácticos y no fundamentados, no podremos dar el salto hacia lo público. Es decir, a menos que asumamos los principios políticos de la democracia liberal, seremos expulsados de lo público y reintegrados en el ámbito privado.[316] Para Rorty carece de sentido la idea de un sujeto razonable que habla a otros sujetos razonables. En el espacio privado somos átomos aislados que renuncian a argumentar en lo público y toman las pretensiones tradicio-

315 Rorty, *From logic to language to play, Proceedings and Andresses of the American Philosophical Association,* 59, 1986, pp. 752-753, citado por MacCarthy, op. cit., p. 77.

316 MacCarthy, op. cit., p. 80.

nales de la filosofía política como sueños de autonomía privada, como creaciones individuales que nunca deben superar el ámbito de lo privado.

Una de las modificaciones cruciales que Rorty introduce en la división político-liberal de lo público y lo privado es la expulsión de la filosofía política. Como si la misma filosofía política se desgajase en dos polos irreconciliables: filosofía y política. La operación rortyana de división ente público y privado conduce, de este modo, a la expansión del espacio privado, que pasa a absorber el espacio cultural y gran parte del espacio político, concretamente aquel donde reside la especificidad de la filosofía política: la argumentación pública, el ágora. Los argumentos filosóficos son expulsados de la esfera pública. Ahora bien, ¿realmente todos los argumentos filosóficos deben ser excluidos del debate público, tal y como ocurría con la concepción liberal de las posiciones religiosas? La respuesta de Rorty es, en un principio, afirmativa, pero para llegar a plantearla correctamente en sus términos precisos debemos reformular la pregunta con mayor detalle: ¿qué clase de argumentaciones son excluidas del espacio público? Recordemos que, abandonado el fundamento, el único criterio que queda es pragmático, es decir, político. Tan solo las posiciones útiles, pragmáticas, podrán incluirse en el debate público. Y para Rorty, como veremos, dichas posiciones pragmáticas son aquellas que resultan útiles para el buen funcionamiento de la democracia liberal.

Siguiendo el razonamiento, Rorty supone excluidas del espacio público todas las posiciones que supongan una crítica a la democracia liberal fundada en posiciones últimas relativas a las propias concepciones del bien común. Caídos los ídolos de la modernidad y la Ilustración, desenmascarados los intentos de separar la argumentación de la retórica, de unir la verdad y la justificación, en definitiva, caída la imagen de la filosofía como espejo de la naturaleza, la sospecha de la filosofía se vuelve determinante. Todo argumento filosófico es susceptible de contener una posición política privada y de querer imponerla al resto. De ahí la inclusión del criterio pragmático como discriminador del contenido del espacio público. No es apelando a la formación, a los procedimientos argumentativos, como podremos discriminar si la posición filosófica puede ser susceptible de formar parte del ámbito público. Solamente en virtud de su utilidad para con la política liberal podemos afirmar que cierta posición puede formar parte del espacio público. La división público/privado ya no se refiere a un uso

de las facultades, ya no se refiere a un modo de discusión, sino a una partición metafilosófica que determina la posición del individuo en la sociedad. De nuevo nos remitimos a la división entre individuo y ciudadano. Como individuos, podemos mantener las posiciones filosóficas que deseemos. Ahora bien, como ciudadanos, tan solo podremos mantener las posiciones que resulten útiles a la democracia liberal. Es decir, como individuos seremos libres de elegir a nuestros dioses siempre y cuando no invadan a otros —por ello es preferible ser irónico con los dioses propios—, pero como ciudadanos, seremos ciudadanos liberales, o de lo contrario permaneceremos como individuos privados: «El ironista liberal que yo defiendo no es irónico con todo el mundo. Se guarda la ironía para sí mismo. La parte liberal es pública, y la parte irónica es privada».[317]

Está claro, pues, al menos Rorty así lo explicita, que no se acepta ningún criterio filosófico que fundamente el espacio y la configuración de estos dos ámbitos, lo público y lo privado. Parece que el ámbito privado, al establecerse de acuerdo con una amalgama de posiciones individuales, carece de un criterio sólido que permita establecer su configuración a priori. De hecho, el espacio privado no está dotado de una configuración como podía poseerla el espacio privado kantiano, fuertemente regulado por posiciones morales. El espacio privado rortyano es el terreno de la contingencia, de la indeterminación, del juego de intereses individuales y egoístas, de la estetización de la existencia, de la creación de sí, de la ironía.[318] Poseer una configuración otra de tal espacio supondría para Rorty una intrusión en la libertad individual, en las orquídeas particulares. El espacio privado se «des-teoriza»: es un espacio posfilosófico. La filosofía tradicional nada tiene que decirnos en tanto nos habla acerca de nuestra privacidad. Es más, la filosofía tradicional, en tanto sigue considerando la necesidad de unir ideas de bien últimas con argumentos filosóficos y aspiraciones políticas y sociales, es decir, en tanto resulta una constante invitación a transgredir la división público/privado, a intentar unir ambos mundos, debe ser dejada atrás. Y dejar atrás a la filosofía tradicional es justamente el sentido de la definición del espacio privado como posfilosófico. Posfilosófico porque se abandona la filosofía tradicional, y la filosofía edificante (la que

317 Rorty, *Cuidar la libertad,* p. 159.
318 Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad,* p. 91 y ss.

viene después de la caída de los grandes relatos sistemáticos) es la filosofía que nos puede ayudar a conseguir nuestras metas privadas de autorrealización. Ya veremos más adelante cómo y a qué precio.

La filosofía que contenga residuos de sistematicidad debe no solo ser reintegrada en la esfera de lo privado, sino desaparecer. Rorty será lapidario con la filosofía tradicional. Esta, al contener pretensiones políticas, al albergar la aspiración irrenunciable de lo público, al pretender un vínculo entre ideas fuertes de razón, historia y política, supone un peligro constante para la necesaria división entre lo público y lo privado. Además, un peligro que se fundamenta en un error, en una ilusión, en sueños de visionarios. Es por ello por lo que la filosofía debe ser expulsada de lo público. O dicho de otro modo, la filosofía debe aceptar la deserción de la política. Para ello, hemos afirmado que Rorty utiliza la filosofía posnietzscheana, su paciente deconstrucción no solo de las categorías epistemológicas tradicionales, sino de las pretensiones políticas, las falsas inocencias, las mil máscaras con las que la razón ilustrada introducía elementos perniciosos. Ahora bien, ¿debe, de igual modo, excluirse de lo público a la filosofía posnietzscheana? ¿Acaso no renuncia a los sueños metafísicos, universalistas, representacionistas, que, según Rorty, constituyen el mayor error de la filosofía tradicional? La respuesta de Rorty, articulada en varias obras pero contenida en sus líneas mayores en un artículo sobre Foucault, es, como hemos apuntado, afirmativa. La filosofía posnietzscheana, para no ser condenada al ostracismo, debe renunciar a algunos de sus presupuestos. Concretamente, como ya anteriormente se indicó, a la pretensión platónica de unir conocimiento y virtud, y debe renunciar de igual modo a hipostasiar sus sueños transgresores, su ruptura con la tradición filosófica, a la vida entera. Debe, en definitiva, renunciar a la unión entre lo público y lo privado, unión que ella misma, con su derribo de ídolos, se encargó de dilapidar.[319]

Ciertamente, el llamado posmodernismo introdujo una brecha en la teoría de la subjetividad cartesiana, y su ataque al «yo» clásico implicaba un ataque al ámbito privado tal y como lo concibe Rorty. De hecho, todo acto de escritura pasaba por borrar los trazos de ese aciago yo, perder el rostro era la tarea, explicitada por Foucault, que quería situarse en un

319 Rorty, *Verdad y progreso,* Barcelona, Paidós, 2000, p. 363.

plano público constante, impersonal. La crítica y el abandono de nociones como la de sujeto, autor e individualidad conllevaba precisamente la anonimia de un pensamiento que, en su renuncia de la privacidad, quería mantenerse en el filo de lo público como un «se piensa». Desde aquí se entiende la crítica derridiana a la partición público/privado de Rorty. Derrida no acepta la división público/privado porque ya no hay un territorio privado que pueda ser compartimentado mediante una teoría del yo.[320] Todo acto de escritura o de pensamiento es, por definición, público, pues tan solo en lo público, en la ausencia de autor, de individualidad, de yo, puede darse el pensamiento.

Contra este tipo de críticas es necesario recordar que Rorty marca la intervención política en la filosofía mediante la definición de lo público como una esfera en la cual no cabe la filosofía política. Quizás ni siquiera quepa la filosofía misma. Los desacuerdos sobre las posiciones últimas acerca de qué es el bien quedan relegados a la esfera privada. En cambio, en la esfera pública se debe dar un consenso pragmático sobre lo justo. Y para ello Rorty define la esfera pública políticamente como una comunidad caracterizada por el «*nosotros,* los liberales». En efecto, primero se pone la política. Y la política liberal impone el hecho de que la esfera pública esté determinada por la comunidad de sujetos que pertenecen a la democracia liberal. El espacio público es, pues, un espacio político liberal definido por un *nosotros* que no es sino una comunidad de sujetos cuyas preferencias políticas son las propias de una democracia liberal. Así, Rorty nos presenta una división metafilosófica, es decir, política, que garantiza el mantenimiento de los conflictos en lo privado y el consenso liberal en la comunidad pública. La crítica de Ch. Mouffé va precisamente en la dirección de denunciar esta caracterización de lo público como un espacio político liberal.[321]

Contra este segundo tipo de críticas cabe decir que, para Rorty, el liberalismo no tiene por qué ser inclusivo. De hecho, su liberalismo está

320 Derrida, «Notas sobre deconstrucción y pragmatismo», en C. Mouffe (ed.), *Deconstrucción y pragmatismo,* Barcelona, Paidós, 1998, p. 163. Véase también S. Critchley, «Deconstrucción y pragmatismo: ¿Es Derrida un ironista privado o un liberal público?», ib., pp. 81 y ss.

321 Mouffe, op. cit., p. 28.

fundado en una exclusión previa, en la partición misma de lo público y lo privado. Se trata de la imposición de una esfera pública excluyente como modo de evitar el problema del fundamento y, de este modo, defender la democracia liberal de un modo más efectivo. Y es que el primado lo posee la cuestión política. De la defensa de la democracia liberal se sucede una filosofía que se adapta a tal defensa. Y la filosofía más efectiva para Rorty es aquella que renuncia a los fundamentos, que descree de las grandes teorías, que acepta la división público/privado y que cifra en la defensa de la democracia liberal el horizonte de su actuación: el neopragmatismo. Es por ello por lo que se ha definido el espacio público como un espacio político sin filosofía, y el espacio privado como un espacio sin política. La cultura posfilosófica que debe reinar de distinto modo en los ámbitos público y privado no es sino la representación de nuevas relaciones entre filosofía y política. Nuevas relaciones que pasan por la necesaria sumisión del pensamiento a la democracia liberal. Y es aquí donde la lapidaria frase de Rorty cobra su sentido y su amplitud:

> La verdad […] es irrelevante para la democracia política. Y por lo mismo también lo es la filosofía, como explicación de las relaciones existentes entre un orden dado y la naturaleza humana. Cuando entran en conflicto, la democracia tiene prioridad sobre la filosofía.[322]

Así, cuando entren en conflicto, la democracia tiene prioridad sobre la filosofía. Y entrar en conflicto quiere decir cuestionar el consenso de ese *nosotros* que marca la intervención política en la filosofía mediante la partición público/privado. Entrar en conflicto quiere decir cuestionar la división público y privado, cuestionar la configuración de ambas divisiones, en definitiva, entrar en conflicto quiere decir pensar que somos amigos de la democracia, pero que, al fin y al cabo, somos más amigos de la verdad. La democracia liberal debe gobernar a la filosofía para poder, así, marcar una división que posibilite una defensa constante del consenso público. La democracia liberal debe gobernar a la filosofía para excluir cualquier posibilidad de crítica. La democracia liberal debe gobernar a la filosofía para anular cualquier intento de presentar un fundamento que desee saltar a lo público. La democracia liberal, en última instancia, debe gobernar a la

322 Ib., p. 261.

filosofía para que esta asuma hasta el final el problema de la crítica y desemboque en la deserción. De este modo, la deserción de la filosofía viene marcada por la exclusión que la división entre lo público y lo privado introduce mediante una intervención política. La exclusión que provoca el *nosotros* es la condena a lo privado del «ellos», de, entre otras cosas, toda aquella filosofía que, según Rorty, todavía cree posible la filosofía como crítica. Es necesario excluir a los enemigos de la democracia liberal, aunque el enemigo sea la misma filosofía.

Si bien Rorty augura el advenimiento de la cultura posfilosófica, debe, de algún modo, permitir que la crítica posnietzscheana a las nociones de la filosofía tradicional perviva en dicha cultura, aunque sea de una forma particular. Por un lado, nos resulta clara la aspiración que marca la configuración de lo público: la cultura posfilosófica significa el abandono de toda filosofía y la sumisión a la comunidad liberal.[323] En este ámbito público no hay espacio alguno para concepciones del bien, pero tampoco hay espacio para la filosofía que pueda implicar un conflicto con la comunidad liberal de sujetos. Dicha comunidad, unida, como veremos, mediante acuerdos cuyo único eje programático será el evitar la crueldad, es posfilosófica en sentido estricto: expulsa a la filosofía mediante la política. La política liberal, pues, se nos aparece como un tipo de política que no solo no precisa un fundamento filosófico para levantarse, sino que, precisamente, exige que la filosofía deserte de su vocación pública y quede relegada a lo privado. Y es en lo privado en donde aparece otro rasgo de la cultura posfilosófica. Si, en aras de la defensa de la democracia liberal lo público debe quedar huérfano de filosofía, en aras de la misma defensa lo privado debe quedar huérfano de política, pero poblado de filosofía.[324] De filosofía edificante, que es, según Rorty, aquella que puede mostrarnos el camino adecuado, es decir, enseñarnos a respetar la distinción entre lo público y lo privado, llevarnos hacia el convencimiento de que debemos abandonar toda pretensión de llevar nuestros sueños privados a lo público. Es aquí donde se encaja la filosofía posnietzscheana. Dicha filosofía,

---

323 Rorty, op. cit., p. 240.

324 «La cuestión es que la filosofía es sólo de importancia privada en la medida en que no sirve a fines políticos, y la preservación de la democracia es el más importante de tales fines», en Rorty, «Entrevista a Rorty. Entre liberalismo y democracia», *Astrolabio,* Barcelona, n.º 0, Universidad de Barcelona, 2005.

ligeramente modificada, ligeramente ajustada, ligeramente almidonada, nos permitirá dudar de nuestras creencias más sólidas, derribará esos ídolos que todavía nos hacían creer en cierto tipo de verdad individual, en cierto estilo de vida, en ciertos sueños transgresores que podían hipostasiarse hacia lo público. Rorty es claro en este punto. La filosofía posnietzscheana tiene razón filosóficamente. Pero esta razón filosófica debe aplicarse únicamente en el ámbito privado con el objeto de volvernos contingentes, irónicos, volubles. La filosofía posnietzscheana, transformada en filosofía edificante o irónica, deberá arrancar de nuestras creencias las aspiraciones políticas.[325]

Así, Rorty introduce una ruptura fundamental entre las relaciones clásicas que mantenían la filosofía y la política. Quizás tan solo el pensamiento de Foucault había logrado hacer depender una ontología filosófica de una opción política por la resistencia. Una vez el camino queda abierto, quizás no haya manera de impedir que una opción política por el poder[326] arme una filosofía —la rortyana— que tampoco precisa justificaciones ni fundamentos ni peticiones de principio, sino que se funda en una partición política cuya inmediata consecuencia es la imposición de una cultura posfilosófica de determinado sesgo. Una vez marcado el cuerpo de la estrategia general, Rorty, a partir de esta división metafilosófica y política, va a conformar toda una ontología de la contingencia que apoyará y refrendará las líneas generales que aquí se han expuesto. Una ontología que evacue el peso teórico de la historia y de la crítica, incluso de la genealogía, que vacíe el presente revistiéndolo únicamente con la ligereza del azar. El presente, así, sería plenamente contingente, eso que somos en el aquí y el ahora no sería más que el producto azaroso de un decurso impersonal y, de este modo, toda crítica al presente que esté fundada en una explicación causal, estructural o expresada en términos de poder sería automáticamente expulsada, puesto que el tejido que forma eso que somos no posee otra causalidad que la ausencia de esta, la pura contingencia. Para analizar dicha contingencia en sus diferentes expresiones, pública y priva-

325 Ib., p. 326.

326 «A nosotros, los pragmatistas, la ausencia de una naturaleza humana intrínseca, y por tanto, de obligaciones morales connaturales, nos parece compatible con todas y cualesquiera decisiones sobre el tipo de vida a elegir o el tipo de política a proseguir», en Rorty, *Heidegger y otros pensadores contemporáneos,* p. 187.

da, Rorty acude a la experiencia del lenguaje, al lenguaje entendido como contingencia. De este modo, Rorty definirá su *nosotros,* lo público, como una comunidad lingüística particular cuyo único fin es evitar la crueldad. Para conseguir tal fin, el ámbito privado debe ser edificado mediante una filosofía ironista que promueva la contingencia y un nuevo tipo de intelectual, el ironista, cuya ética irónica esté basada en un humanitarismo particular. Es así como la experiencia lingüística, tras el giro lingüístico de la filosofía, debe tender el puente que terminará de sellar las implicaciones políticas en la filosofía: el lenguaje, pues, de nuevo, como una experiencia que se revelerá como fundamentalmente política.

9. LA ONTOLOGÍA DE LA CONTINGENCIA EN SUS DESARROLLOS PÚBLICO Y PRIVADO

Hemos analizado algunos de los ataques que Rorty hace contra los principios onto-epistemológicos tradicionales. Anulando los fundamentos clásicos sobre los cuales se apoyaba la «Gran Filosofía» a través de la crítica de la metafísica, del sujeto y de la epistemología, Rorty asume la pérdida de los fundamentos tematizada desde el posnietzscheanismo, pérdida de fundamentos que impedirá el establecimiento de una ontología que nos ofrezca el suelo último sobre el cual cimentar lo real. Sin embargo, el objetivo rortyano no es solo anular los fundamentos ontológicos clásicos, sino expulsar cualquier posibilidad de pensar una ontología que observe el presente no como una positividad azarosa, sino como una construcción causal que responde a ciertos elementos ordenadores. En este sentido, una ontología del presente como la foucaultiana es, de igual modo, vista como un elemento que expulsar. Para ello, para cimentar un rechazo total a cualquier ontología que analice el presente a través de patrones causales, Rorty asume un nuevo paso de desfundamentación. Se trata de la contingencia. A través de la contingencia, entendida como la imposibilidad de establecer patrones causales en la presentación de la positividad del presente, Rorty ofrece un nuevo asalto a las ideas tradicionales de filosofía vinculadas a la posibilidad de una ontología y, a la vez, anula el camino a toda reflexión ontológica que, pese a asumir la desfundamentación de los trascendentales clásicos metafísica, antropológica y epistemológicamente, cuente todavía con la aspiración de ofrecer una mirada crítica y ontológica a la positividad con la cual se nos presenta el aquí y el ahora. Este nuevo asalto a la filosofía se convertirá en Rorty, en la armadura de una ontolo-

gía de la contingencia, esto es, en la asunción acrítica —derivada de la opción política por la democracia liberal— de la positividad del presente, rechazando todo análisis causal, pues el reconocimiento de la contingencia en el lenguaje, en el yo y en el mundo obliga a asumir la positividad de lo real no como un producto forjado a través de determinadas condiciones históricas o estructurales, sino como un resultado azaroso que debemos asumir como propio en su positividad y que, como máximo, debemos gestionar. Esta ontología de la contingencia se desarrollará en la obra de Rorty, como el resto de sus conceptos mayores, a través de la dicotomía público/privado. La asunción de la contingencia en lo público no será del mismo calibre que la asunción de la contingencia en lo privado, puesto que esta misma división, debido a su raíz política y metafilosófica, no puede ser sometida al barrido desfundamentador con el cual la contingencia asedia al resto de elementos filosóficos tradicionales. Es por ello que creemos que es lícito sospechar que el establecimiento de la ontología de la contingencia posee en la obra de Rorty un cometido eminentemente político, derivado de la intervención política en la filosofía que se introdujo a través de la partición entre lo público y lo privado. Así, la tarea a realizar será la del análisis del desarrollo de la contingencia en lo público y en lo privado, tomando este desarrollo no como una contradicción entre dos tratamientos ontológicos diferenciados, sino como parte de la estrategia política de la cual Rorty hace depender su tarea filosófica. Para ello deberemos, inicialmente, tratar el primer lugar en el cual se tematiza el concepto de contingencia, esto es, el lenguaje, la apertura de la filosofía al lenguaje a través de la asunción de un cierto giro lingüístico de la filosofía para, así, analizar posteriormente los desarrollos de esta particular ontología. Si en la tarea foucaultiana veíamos que la ontología del presente poseía su raíz política en la apertura de la experiencia al lenguaje, en la tarea rortyana encontramos una ontología de la contingencia que posee su raíz política en la apertura de la contingencia al lenguaje a través de la partición entre lo público y lo privado. Sin embargo, ambas tareas ontológicas, como veremos, resultan incompatibles, contrarias, diametralmente opuestas, de un calado filosófico y moral antagónico. Si el desarrollo foucaultiano de la ontología nos llevaba a la tarea crítica de desdecir el presente, el desarrollo rortyano nos llevará a la tarea acrítica de entronizar la positividad del presente anulando toda posibilidad de crítica. En el abismo que separa ambas concepciones ontológicas se juega el puente que nos condu-

ce de la revitalización de la crítica a la deserción. Por ello comenzaremos el análisis de la definición de contingencia, que Rorty sitúa en la problemática del giro lingüístico, para, posteriormente, aplicar dicha contingencia a los territorios del yo y del mundo, desarrollando de distinto modo las capas de una ontología que se nos muestra, siguiendo el esquema político del liberalismo, con dos rostros compenetrados pero disímiles: el rostro privado y el rostro público, duplicidad aplicable toda la filosofía de Rorty.

Es partidario Rorty de introducir una serie de giros a lo largo de la historia de la filosofía gracias a lo cuales le está permitido escanciar la filosofía en unos cuantos momentos inaugurales que marcarían el sello de una época. Es así, con el giro epistemológico, que, según Rorty, se marca el comienzo de la filosofía epistemológica cartesiana y la metáfora de la mente espejo.[327] Y es así también con los siguientes giros que conformarán esa redescripción rortyana de la filosofía moderna que nos ofrecen sus obras: el giro lingüístico, el giro hermenéutico, el giro pragmático y el giro político. Como ocurre con todo filósofo que se ocupa de redefinir la historia de la filosofía, el mismo Rorty se sitúa al final de los giros, como la completitud filosófica de la historia misma. Dejando a un lado la validez, la precisión o incluso la conveniencia de estos giros, su lectura permite observar el desarrollo de la obra rortyana a lo largo de su presentación. El giro epistemológico, tratado en su primera gran obra, le permite armar una crítica a los conceptos tradicionales de la filosofía sistemática tanto continental como analítica, los cuales se apoyaban en una imagen epistemológica fruto de una ilusión y, como hemos demostrado, sentar una cultura postfilosófica sobre la partición de lo público y lo privado. Ahora, una vez separada la filosofía de esa ilusión epistemológica, nos enfrentamos a un nuevo giro filosófico, precisamente de cuño rortyano: el giro lingüístico. Con el giro lingüístico, la filosofía moderna ya no se presenta como empecinada en un error o extraviada en caminos sin salida. Con *The linguistic turn,* la filosofía comienza una crisis radical que hará estallar la modernidad misma. Usualmente, el giro lingüístico hace referencia a un cambio de coordenadas en la filosofía que hace que la preocupación se desplace hacia el problema del lenguaje. Es decir, el lenguaje mismo se hace problema, y no un problema cualquiera, sino el problema primero del cual depende la tarea filosófica.

327 Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza.*

Esta preocupación, que gobierna el gesto filosófico entero, no es exclusiva de la filosofía analítica,[328] sino que se extiende a otras corrientes filosóficas para pasar a convertirse en un punto crucial de la filosofía misma. Es un lugar común el situar el comienzo del giro lingüístico en la filosofía analítica. Sin embargo, Rorty nos ofrece una versión ligeramente distinta del giro lingüístico. De hecho, el movimiento de la filosofía analítica, ejemplificado por Frege o el primer Wittgenstein, de corte neopositivista, está dirigido hacia la resolución de los problemas filosóficos gracias a la clarificación lingüística. Sin embargo, el segundo Wittgenstein sitúa el giro lingüístico en otro nivel, más profundo, problematizando la noción misma de lenguaje. Es por ello por lo que el mismo Rorty concede dos usos diferentes del llamado giro lingüístico, vinculando uno a la filosofía neopositivista (el Wittgenstein del *Tractatus*) y otro a la filosofía que asume el antirepresentacionismo (el Wittgenstein de las *Investigaciones*).[329]

La diferencia fundamental que Rorty encuentra entre estos dos usos del giro lingüístico es que la versión neopositivista asume la tesis del lenguaje como representación, y la versión antirrepresentacionista del segundo Wittgenstein asume la conocida tesis de los juegos del lenguaje, que conduce precisamente a hacer del lenguaje mismo un problema. Si nos ceñimos al papel que la redescripción del giro lingüístico cumple dentro de la filosofía rortyana, debemos atender a este segundo uso del giro lingüístico, es decir, el antirrepresentacionista, pues es este uso el que Rorty privilegia, el que le permite situarse tanto tras la estela de la reflexión posnietzscheana del lenguaje como tras la emprendida por el segundo Wittgenstein y Davidson. Es, pues, el giro lingüístico que comienza problematizando el ámbito del lenguaje, precisamente, negando su capacidad representativa, el espacio desde el cual Rorty escancia los diferentes momentos fundadores de la historia de la filosofía contemporánea. Se trata de liberar al lenguaje de dos de sus cargas epis-

---

328 J. Muguerza, *Desde la perpejlidad,* pp. 671 y ss.; C. Corredor *Filosofía del lenguaje. Una aproximación a las teorías del significado del siglo XX,* Madrid, Visor, 1999, pp. 430 y ss. Asimismo, Habermas describe diversas formas complementarias del giro lingüístico, tales como el analítico y el hermenéutico, en Habermas, *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos,* Madrid, Trotta, 2002, pp. 65-98. Rorty recoge varias afirmaciones de distintos filósofos para mostrar que el lenguaje se ha convertido en problema en las más diversas corrientes de la filosofía del siglo XX. Véase al respecto Rorty, *Consecuencias del pragmatismo,* Madrid, Tecnos, 1996, pp. 26 y ss.

329 Rorty, *Heidegger y otros pensadores contemporáneos,* pp. 92-96.

temológicas: la representación del mundo y la soberanía del sujeto. El giro lingüístico surge dentro de la preocupación epistemológica, de la necesidad de hallar en el lenguaje la clave que permita solucionar los problemas en los que se hallaba sumida la filosofía tradicional. Y precisamente allí, en el seno de la epistemología, comienza un movimiento descentralizador basado en la atención al lenguaje cuyo principal hito es la recusación de toda representación, del sujeto y del mundo.[330] Mediante esta redescripción del giro, Rorty traza un movimiento dentro de la propia modernidad cuya consecuencia sería la pérdida del mundo y del sujeto. Paradójicamente, la filosofía que se empecinaba en convertirse en garante de ambos, traza, para Rorty, el movimiento de su desaparición. El lenguaje se nos revela, al fin, como el lugar problemático que disuelve el resto de problemas. La representación del mundo, la expresión del sujeto y la verdad misma como entidades independientes del uso particular del lenguaje se disuelven. No hay ningún lugar que nos permita dictar las normas a un lenguaje que se nos ha revelado como un juego, como un uso que tan solo podemos describir con mayor o menor acierto. Es por ello por lo que el giro lingüístico de corte wittgensteiniano se nos aparece con tres características principales: 1) antirepresentacionismo, 2) antisubjetivismo, y 3) antiverificacionismo. En palabras de Rorty, el giro lingüístico nos muestra un mundo desdivinizado.[331]

La desdivinización del mundo, la pérdida de toda metafísica, supone para Rorty la necesaria aceptación de que no hay ningún fundamento, ninguna instancia objetiva, universal o necesaria que nos permita remontarnos más allá de la contingencia del lenguaje. El lenguaje, en su problematización, se nos ha mostrado enteramente contingente, preparándose de este modo el camino que abrirá el giro pragmático de la filosofía. Desgranar esta contingencia, medir en qué sentido dicha contingencia implica una filosofía que renuncie al mundo, a la conciencia y a la verdad, será una tarea necesaria para desentrañar el significado de este giro lingüístico rortyano. Porque nos parece más urgente en este punto del recorrido marcar los lugares de llegada, señalar el modo en que la redescripción del giro lingüístico conduce al giro pragmático o neopragmatista mediante la instauración de una ontología de la contingencia.

---

330 Rorty, *Verdad y progreso,* Barcelona, Paidós, 2000, pp. 87 y ss.
331 R. Rorty, *Contingencia, ironía, solidaridad,* p. 41.

9.1. La contingencia del lenguaje

Puede que el desarrollo de la idea de contingencia sea una de las partes más atractivas de la filosofía rortyana. La vehemencia a la hora de trasmitir el azar de la palabra, la maleabilidad de la verdad, las torsiones que hacen del lenguaje un instrumento social, vinculado a un espacio y un tiempo muy concretos, las incursiones en lo literario hacen sin duda que la presentación rortyana de la contingencia sea una de las más sugerentes y eficaces de su producción. Sin embargo, debemos precisar la idea de lenguaje que maneja Rorty para poder acercarnos así al tema de la contingencia. Para Rorty, el lenguaje no es un medio de expresión de un sujeto ni un medio de representación del mundo. Más bien se trata de una «caja de herramientas», cercana al juego lingüístico wittgensteiniano.[332]

Para Rorty, el lenguaje está formado por una sucesión de léxicos, que a su vez consisten en relaciones determinadas entre enunciados. Los léxicos están formados por una red de enunciados que establecen una determinada relación ente sí. Dicha relación no es impuesta por ningún sujeto, ni tiene que ver con la implicación de los enunciados en relación con el mundo. Se trata, simplemente, de un contexto interpretativo, un trasfondo sobre el que dar sentido a las descripciones con que nos topamos.[333] Si recordamos, en este momento, el concepto wittgensteiniano de la *caja de herramientas,* nos podemos aproximar un grado más a esta concepción rortyana del lenguaje: «Piénsese en las herramientas, en una caja de herramientas: hay un martillo, pinzas, una sierra, un destornillador […]. Las funciones de las palabras son tan diversas como las funciones de estos objetos».[334] Las herramientas poseen un sentido, un significado, en tanto son utilizadas para un fin específico. La función de las palabras, por lo tanto, depende del uso, del contexto, lo que equivale a decir que no hay ningún propósito general del lenguaje. El lenguaje no esconde ningún secreto perdido, no es una reserva de sentido, sino tan solo el haz contingente de usos particulares que cobran significado dentro de un contexto determinado. De ahí que, para Rorty, la contingencia del lenguaje sea la consecuencia

332 Ib., p. 35.
333 Calder, op. cit., p. 51.
334 Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 65.

lógica de la desdivinización del mundo. Perdido el referente último, el núcleo primario que hacía del lenguaje el espejo de la naturaleza, del ser humano o de la verdad, tan solo queda la contingencia absoluta. Ningún ser del lenguaje, por lo tanto, cabe en la concepción rortyana del giro lingüístico. El giro lingüístico es el movimiento por el cual la filosofía basada en al epistemología asume la falta de fundamento y sustituye los anclajes ontológicos usuales por la pura contingencia. Es así como, a partir de la constatación de la contingencia del lenguaje, Rorty deducirá la contingencia del yo y la contingencia de la comunidad liberal, no como una debilidad o una falta, sino, al contrario, como un hecho radicalmente favorable. Para Rorty, el lenguaje está compuesto de léxicos, vocabularios, es decir, por estructuras lingüísticas cerradas en donde cada enunciado cobra sentido y valor de verdad. Un léxico es un modo compartido de hablar, el modo compartido de hablar que define (en un determinado tiempo y espacio) los regímenes de verdad y de enunciación. Una cierta afirmación puede no ser cierta para una cultura y, en cambio, ser cierta para otra. La explicación es que las reglas que imperan en cada cultura vienen marcadas por las relaciones de los enunciados particulares con el léxico que los gobierna. Las proposiciones que nos dicen lo verdadero y lo falso no dependen de la concordancia entre la realidad y el lenguaje, sino del juego del lenguaje en el que se inscriben: «El mundo está ahí fuera, pero las descripciones del mundo no. Solo las descripciones del mundo pueden ser verdaderas o falsas. El mundo de por sí […] no puede serlo».[335] Rorty insiste en el hecho de que las proposiciones son algo independiente del mundo, y que, por lo tanto, la verdad de dichas proposiciones se produce dependiendo del léxico que las ampara. Por otro lado, cada léxico produce un universo de significación propio, un juego de lenguaje completo y cerrado, estructural, en donde están perfectamente decididos los enunciados que se pueden decir y los que no, las verdades y las falsedades, es decir, toda la retórica particular que se desprende del léxico. Es por ello por lo que cada léxico, si es cerrado y carece de vínculo de correspondencia con el mundo, es inconmensurable para el resto de universos léxicos. Funciona de un modo particular, pone en juego unas reglas determinadas y particulares que lo hacen inconmensurable e incomprensible desde una

335 Ib., p. 25.

descripción realizada desde otro léxico. Ahora bien, ¿cómo se producen esas reglas si se ha renunciado a la idea de representación y de sujeto? La respuesta de Rorty es que cada léxico es un juego producido por una comunidad de hablantes. Cada *nosotros* crea un medio de entendimiento con sus reglas y particularidades.[336]

Los léxicos son producidos por una comunidad de hablantes. Es así como Rorty expande la tarea que le correspondía al sujeto y la enmarca en la comunidad. Ahora bien, dicha comunidad no puede ser una comunidad esencial, es decir, fundamentada en una nación, una raza, una identidad. Debe ser una comunidad contingente. Rorty no puede suponer una idea de sujeto soberano de su lenguaje: iría en contra de su concepción de la filosofía. Nada como una sustancia o un fundamento puede caber en la ontología rortyana. No puede apelar a la creación romántica para describir el nacimiento de los léxicos so pena de contradecir su labor filosófica, puesto que «el yo, en lugar de ser expresado adecuada o inadecuadamente por un léxico, es creado por el uso de un léxico».[337] Es por ello por lo que Rorty debe dar cuenta de la relación de los léxicos con el mundo, y de la posible causalidad en la sustitución de unos léxicos por otros sin apelar a una idea fuerte de sujeto. Para ello, Rorty retomará la distinción entre público y privado y la aplicará a la creación de los léxicos. Los léxicos pertenecen al ámbito de lo público, son un modo de hablar comunitario y compartido: las reglas lingüísticas de una comunidad: «Rorty […] está suponiendo que la textura interna de los lenguajes que habla históricamente el hombre […] son obra de una comunidad expandida en el tiempo que rebasa al individuo».[338]

Es, por lo tanto, la configuración del ámbito público el lugar en donde un léxico toma la forma de una comunidad. Lo público es definido como una comunidad lingüística que se caracteriza por compartir un determinado léxico, un determinado vocabulario. Y compartir quiere decir aceptar como razonables, en un sentido rawlsiano, todas las proposiciones posibles de un vocabulario. El punto de partida de Rorty es que

336 Ib., p. 26.
337 Ib., p. 27.
338 L. Sáez Rueda, «Lo indisponible y el discurso», *Revista de la Universidad Complutense,* 18, vol. X, Madrid, 1997, p. 149.

el lenguaje tradicional de la Ilustración se ha convertido en un problema para la preservación y el progreso de las comunidades democráticas.[339] Solamente un lenguaje capaz de asumir la contingencia y, al mismo tiempo, definir un espacio público como una comunidad que respete los principios de la división público/privado, renunciando al fundamento y guardando una simetría con la cultura posfilosófica, es capaz de ofrecernos una defensa adecuada de la democracia liberal. La tarea de Rorty pasa, pues, por ofrecer una retórica de liberalismo[340] que nos permita una defensa de este más eficaz que las anteriores, que no precise el apoyo de la filosofía, que permita forjar una comunidad tan solo con la asunción de la contingencia. De este modo, lo público, que, como vimos anteriormente, posee un criterio de configuración fuerte, asume a su vez la contingencia de un lenguaje puesto a trabajar en el interior de la división. Este lenguaje contingente permite distanciarse de la filosofía y circunscribir el lenguaje compartido a cierta razonabilidad definida como la ausencia de convicciones fuertes y últimas y el compromiso por el respeto de ciertas ideas comunes de convivencia definidas por la política liberal. La contingencia del lenguaje, pues, queda circunscrita a las convicciones últimas de los individuos, de tal modo que la comunidad que ellos forman no puede transformarse en una comunidad de las esencias, en una comunidad de las razones, en una comunidad basada en la historia. Ningún fundamento; salvo el de los acuerdos públicos sobre lo justo que respeten ciertos criterios básicos (como veremos posteriormente, el principio de no crueldad y el principio de no intromisión en la libertad individual) y que supongan una total concordancia por la política liberal que, precisamente, define este *nosotros* sobre el que se levanta la comunidad liberal. Porque, para Rorty, la comunidad lingüística ideal no es otra que la formada por el *nosotros:* nosotros los liberales.[341]

Así, el ciudadano ideal de Rorty aceptaría el ironismo filosófico de Foucault y el liberalismo de Habermas. Rorty es consciente de que hay algo en la filosofía foucaultiana —y posnietzscheana— que impide colegir de ella una política absolutamente liberal, y que hay algo en el liberalismo

339 Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad,* p. 63.
340 Ib., p. 72.
341 Ib., p. 81.

de Habermas que impide colegirlo de un ironismo como el rortyano. Sin embargo, Rorty se empecina en habitar una suerte de punto intermedio que no es sino el punto que posibilita la cultura posfilosófica que se deduce de la partición entre público y privado. Habermas, en el espacio público —de donde se ha expulsado a la filosofía— y Foucault en el espacio privado —de donde se ha expulsado a la política—. El *nosotros* rortyano, por lo tanto, aceptaría la contingencia a través de la crítica irónica de todos los supuestos representacionistas de la filosofía tradicional, renunciando a todo fundamento y presentándose abierta a la contingencia del lenguaje, del sujeto y de la comunidad misma. Pero, al mismo tiempo, la contingencia rortyana impediría el salto hacia un *nosotros* que requiriese fundamentación, filosofía, argumentos. Y es aquí donde Rorty nos presenta el único *nosotros* que, según él, no precisa de justificación alguna. El único *nosotros* que puede imponerse respetando la contingencia: la comunidad lingüística del liberalismo, la retórica que, según Rorty, permite al liberalismo imponerse, expandirse, defenderse, convencer. No se nos escapa, con todo lo dicho, el sesgo claramente político del *nosotros* rortyano. El propio Foucault, contestando, por primera y única vez, al razonamiento rortyano, expresa el problema del *nosotros* al que apunta el gesto de Rorty:

> R. Rorty hace notar que no hago apelación a ningún *nosotros* con los que el consenso, los valores, la tradicionalidad forman el cuadro de un pensamiento y definen las condiciones en las que se puede validar. Pero el problema justamente es saber si, en efecto, es en el interior de un nosotros donde conviene colocarse para hacer valer los principios que se reconocen y los valores que se aceptan, o si no es preciso, elaborando la cuestión, hacer posible la formación futura de un nosotros.[342]

Efectivamente, como afirma Rorty, Foucault no acepta su inclusión en un *nosotros.* Y la no aceptación de ese *nosotros,* como elabora el mismo Foucault en su breve respuesta a Rorty, es una cuestión política: la de saber si conviene aceptar los valores predeterminados de una comunidad o, al contrario, optar por un *nosotros* todavía no construido, un *nosotros* que carece de contornos precisos y cuya formación dependerá de la labor filosófica. Para Foucault es posible pensar que la filosofía, en su crítica, puede hacer posible la formación futura de un *nosotros.* Como vimos anterior-

342 Foucault, *Estética, ética y hermenéutica,* p. 356.

mente, una de las líneas de lectura de su obra puede entenderse por la apuesta por sucesivos *nosotros* que cortocircuiten las comunidades tradicionales. Sin embargo, Rorty sale pronto ante al objeción: en el espacio público, la formación de nuevos *nosotros* no es un fin político en sí mismo. La formación de nuevas comunidades no entra dentro del proyecto público del liberalismo. La filosofía, así, no debe construir nuevos *nosotros*, sino ampliar el *nosotros* actual.[343] Rorty es consciente de que cualquier *nosotros* previo a la cuestión filosófica que fije el marco de lo público es necesariamente excluyente. Es aquí en donde la respuesta de Foucault encontraría un nuevo sentido. El *nosotros,* en cuanto previamente definido, produce un *ellos, los no liberales.* «Ellos, los no liberales» no son solo excluidos del ámbito público, sino que sus posiciones son consideradas no razonables, y, como dijimos anteriormente, pueden perfectamente ser tachados de locos —en el sentido rawlsiano—. Ahora bien, la intención de Rorty pasa por no aceptar la exclusión. Su liberalismo no se quiere excluyente, aunque cada elemento de su tarea nos lleve una y otra vez hacia la exclusión clara que traza la serie de sus particiones. En cuanto a la comunidad lingüística del «nosotros, los liberales», la solución de Rorty es, de igual modo, consecuente: si no podemos evitar que, por principio, el *nosotros los liberales* sea excluyente, utilicemos la persuasión para ampliar la comunidad, hagamos el liberalismo inclusivo: ampliemos la comunidad persuadiendo a quienes no estén persuadidos de que el marco de nuestro *nosotros* permite no solo la mejor convivencia, sino también la creación privada del uno mismo. La comunidad lingüística, por lo tanto, se nos ha revelado como una comunidad política armada mediante un espacio lingüístico compartido. El vocabulario compartido es expresado por el conjunto de proposiciones razonables que son aceptadas por los sujetos razonables que asumen la contingencia de sus convicciones y vocabularios últimos. Sin embargo, si bien la comunidad lingüística está conformada por un lenguaje común, un vocabulario público, dicho vocabulario ha surgido del ámbito privado. El lenguaje no proviene de una brecha del ser, de la esencia de las cosas, de la razón común, sino que proviene del quehacer de los hombres. La creación de ese espacio lingüístico compartido, su evolución y mutación, corren a cargo del ámbito privado donde se da la capacidad

343 Rorty, op. cit., p. 83, nota 24.

imaginativa de los hombres. Para tratar el problema de la creación del vocabulario público debemos atender a la concepción rortyana del lenguaje. Para Rorty es obvio que el lenguaje no expresa una relación de concordancia con el mundo. La verdad es un predicado particular de ciertas proposiciones. O lo que es lo mismo, la verdad no depende del mundo, sino que depende del lenguaje: es una función lingüística que se predica de determinadas proposiciones que cumplen determinados requisitos. Analizando el modo en que las proposiciones pasan a ser verdades podremos conocer el modo en que los lenguajes privados, los vocabularios privados que nunca pueden invadir la esfera pública, enriquecen el vocabulario público, lo conforman. Para analizar todo ello debemos introducir la definición rortyana de la verdad como metáfora que, al mismo tiempo que nos dibuja una esfera privada contingente, nos ofrece una explicación de la conformación de los vocabularios públicos y de sus mutaciones. La idea rortyana de la verdad como metáfora proviene directamente de los textos de Nietzsche sobre la verdad, en concreto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Si el lenguaje rortyano es una caja de herramientas, si se trata de un juego de léxicos, está claro que la verdad que dicho lenguaje conlleva no puede ser una verdad universal, necesaria, objetiva. Se trata de una verdad vinculada exclusivamente con el uso del lenguaje. En concreto, se trata de una verdad retórica, interpretada como un tropo lingüístico particular: la metáfora, extraída de cierta interpretación del trabajo de Nietzsche y Davidson. Según esta concepción, las verdades son metáforas gastadas por el uso. Rorty propone concebir la metáfora no de acuerdo con su significado o sentido, sino de acuerdo con su uso. La metáfora, pues, será un uso inhabitual del lenguaje que no entraría en el campo de juego del léxico, y que por ello mismo no se mediría con criterios de verdad o falsedad, puesto que dichos criterios tan solo pueden ser impuestos a enunciados que entren en el juego de un léxico. De este modo, para Rorty, la capacidad metafórica del universo privado del hombre es la que potencialmente crea los léxicos, los cambia o los enriquece mediante nuevas descripciones del mundo.[344] Ahora bien, no todas las metáforas de los universos privados, no todas las orquídeas, pueden pasar a formar parte del léxico. Hay vocabularios privados, nos dirá Rorty, que son incompatibles

344 Ib., p. 38.

con otros vocabularios privados, de tal modo que no pueden pasar a la esfera pública del léxico. Esto querrá decir que tan solo aquellas metáforas útiles para lo público serán las susceptibles de pasar a enriquecer al léxico. O lo que es lo mismo: solo habrá un enriquecimiento del léxico cuando la contingencia del lenguaje respete la división política entre lo público y lo privado. El enriquecimiento del léxico para Rorty se conseguirá en la medida en que la metáfora sea lo suficientemente seductora como para sustituir una descripción habitual: «el método consiste en volver a describir muchas cosas de una nueva manera hasta que se logra crear una pauta de conducta lingüística que la generación en ciernes se siente tentada de adoptar».[345] Para Rorty la metáfora carece de contenido, de conocimiento, su redescripción tan solo es válida en la medida en que deja de ser metáfora y se convierte en parte del léxico imperante. La consecuencia de ello es que el cambio de léxicos es explicado por la irrupción de nuevas metáforas que resultan de tal modo seductoras que son adoptadas en el espacio público de un léxico. Así, los léxicos nada tienen que ver con el mundo. Nada paralingüístico los determina, salvo el hecho del uso del lenguaje por parte de los hablantes.[346] Más bien se trata de una pura contingencia. Una contingencia que no solo atraviesa el momento en que una metáfora se convierte en verdad, sino que atraviesa el campo causal de los cambios de léxicos y de su creación. Nada recae en el ámbito privado de la decisión. Si la metáfora carece de contenido, si el léxico no admite nada paralingüístico, debemos reconocer la contingencia de nuestro lenguaje y atribuir la explicación causal de los léxicos a la contingencia. De este modo, Rorty es capaz de delimitar perfectamente el ámbito de lo privado como el lugar de la creación y el ámbito de lo público como la comunidad en donde aparece ese *nosotros.* Un *nosotros* que dependerá del léxico que nos una, es decir, de las metáforas que lleguen a formar parte del léxico: una comunidad lingüística. Si las metáforas adquieren un uso habitual mediante su capacidad de seducción, todavía cabría la pregunta de a quién deben seducir las metáforas para llegar a formar parte del léxico.

Pese al reconocimiento de la contingencia, Rorty, en la medida en que presupone siempre una comunidad de hablantes, un *nosotros* que confor-

345 Ib., p. 29.
346 Ib., p. 26.

ma el espacio público, no puede admitir una contingencia que destruya esa comunidad. La absoluta contingencia de lo privado solo podrá pasar al ámbito público en la medida en que respete, fomente, y enriquezca la comunidad lingüística. La capacidad de seducción de las metáforas que lleguen a ser léxico tendrá que ver de algún modo con la defensa del *nosotros.* Una metáfora se impone sobre las demás porque resulta útil para la comunidad que la abraza. Sin embargo, nada hay de extralingüístico en esta metáfora que pasa a ser verdad. No se cifran en ella relaciones sociales que se solidificarán en la forma de un modelo político. Siguiendo a Davidson, Rorty puntualiza el desarrollo nietzscheano mediante la distinción entre uso habitual y uso inhabitual de sonidos.[347] De este modo, el romanticismo de Nietzsche expresado en su idea de metáfora intuitiva es desplazado por la idea del uso. El mismo Nietzsche expresaba ya esta idea, al afirmar que: «dentro de ese juego de dados de los conceptos se denomina "verdad" al uso de cada dado según su designación».[348] Sin embargo, en lo referente a la metáfora intuitiva, aquella encargada de crear un nuevo lenguaje y, con él, un nuevo tipo de relaciones sociales y, a la postre, un nuevo modo de poder, Rorty cercena la idea de que el lenguaje —incluso el poético— posea significado más allá de un juego de lenguaje determinado, más allá de un vocabulario o un léxico puntuales. Así, las metáforas artísticas que no pueden pasar a formar parte de la comunidad lingüística no contienen ningún significado profundo, no expresan verdades más profundas que las verdades convencionales. Simplemente, nos dirá Rorty sirviéndose de los trabajos de Davidson, se trata de un uso inhabitual de un término que, en un determinado juego de lenguaje, no ha encontrado aceptación. Y la aceptación de una comunidad es una simple cuestión contingente que, como máximo, puede depender de lo atractiva que sea la metáfora. Con ello, para Rorty, la verdadera distinción entre lo que entendemos por verdad dentro del vocabulario de una comunidad determinada y lo que entendemos por metáfora viene del lado del uso que ambos términos conllevan. La verdad depende del uso habitual; la metáfora, del uso inhabitual. Es precisamente el uso inhabitual de un término lo que enriquece el elenco de verdades, siempre y cuando dicho uso inhabitual pueda pasar a formar parte de las verdades establecidas.

---

347 Ib., p. 37.
348 Nietzsche, op. cit., p. 27.

9.2. Contingencia pública y privada

Podemos definir la ironía como el modo en que se desarrolla la ontología de la contingencia en el ámbito privado. Rigurosamente hablando, para Rorty no puede darse la ironía en el ámbito público como un desarrollo de la ontología de la contingencia. Así, en el ámbito público, la ontología de la contingencia se desarrollará de un modo particular: como la contingencia de una comunidad liberal. En cambio, el ámbito privado, poblado de sueños de autonomía, es el territorio indicado para que la ironía arraigue y se desarrolle. Es preciso ahora analizar este desarrollo particular de la contingencia, en particular de la contingencia del lenguaje que Rorty llama «ironía» y que será, a partir del momento mismo de su formulación, el modelo de intelectual liberal. La ironía no es la capacidad de distanciarse de una situación, no responde a un modelo tropológico particular del lenguaje. La ironía es la consecuencia de considerar las verdades fruto de la contingencia, y no considerar nada más allá de dicha contingencia. La ironía es la convicción de que no existen modos privilegiados de describir la naturaleza humana, que quizás ni siquiera existe la naturaleza humana, y, por ello mismo, no hay modo de lograr una neutralidad o una objetividad que permita ir más allá de la fragilidad de los juegos de lenguaje. Es decir, para el ironista todo es una cuestión de descripción y de redescripción, de seducción y persuasión: todo es una cuestión de lenguaje, de diferencias entre léxicos distintos. Sumido en esta contingencia, el ironista es aquel que se aplica a sí mismo la citada contingencia y asume que su propia identidad, sus propios sueños, sus palabras sagradas, están sometidas de igual modo a la misma fragilidad que asedia a las concepciones universalistas de la verdad. De ahí la definición de ironismo rortyana: ironista es aquel que duda de su vocabulario último, aquel que se aplica la contingencia del lenguaje, que asume que su identidad, su yo, es, en la misma medida, contingente.[349] Ironista es aquel que sabe que nunca puede decirse la última palabra sobre nada, porque no hay últimas palabras, solo palabras contingentes que pertenecen a léxicos determinados.

349 Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad,* p. 241.

> Empleo el término ironista para designar a esas personas que reconocen la contingencia de sus creencias y sus deseos más fundamentales: personas lo bastante historicistas y nominalistas para haber abandonado la idea de que esas creencias y esos deseos fundamentales remiten a algo que está más allá del tiempo y del azar.[350]

El ironista es quien se aplica a sí mismo, a su imagen, a sus vivencias, a sus conocimientos y a su pensamiento la ontología de la contingencia rortyana. De igual modo, el ironista no se identifica con el relativista.[351] El ironismo rortyano no aspira a dar reglas que nieguen la validez de las verdades. Más bien, la tarea del ironista consistirá en asumir hasta el final la contingencia del lenguaje y la contingencia del yo y, al mismo tiempo, ofrecer la posibilidad de formación de comunidad contingente. Al igual que la filosofía edificante, el ironismo no impone verdades, sino que propone un tipo de sentido basado en una idea distinta de filosofía. En lugar de aspirar a ofrecer la representación exacta de las cosas, se desmarcan de dicha búsqueda sin pretender que dicha búsqueda sea una representación *inexacta* de eso que es filosofía. El ironismo aspira a decir, sin que su decir signifique decir cómo y qué son las cosas. En palabras de Rorty: «Quizá el decir cosas no sea siempre decir cómo son las cosas. Quizá decir eso no sea un caso de decir cómo son las cosas».[352] Se trata de un decir que apunta a la conversación, a la prosecución de la conversación de la comunidad. Un decir, el del ironista, que tiene en la comunidad su objetivo último. Sin embargo, antes de adentrarnos en las relaciones entre la ironía privada y sus repercusiones públicas, vale la pena detenerse en el modo en que la ontología de la contingencia se desgrana en las dos formas principales mediante las que se expresa la ironía en lo privado: las regiones del lenguaje y del yo. Regiones que, asumiendo una ontología de la contingencia, abrirán el camino para la configuración del ciudadano ideal de la democracia liberal rortyana: el ironista desertor.

La idea de contingencia que maneja Rorty debe entenderse como una categoría ontológica de la cual se sucede el hecho de que el ser de las cosas no responde a ningún fundamento, a ninguna necesidad, sino que, al con-

---

350 Ib., p. 17.

351 «Acusar al posmodernismo de relativismo es intentar poner una metanarrativa en boca del posmoderno», ib., p. 274.

352 Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* p. 335.

trario, «la contigencia significa que cualquier cosa puede perfectamente ser diferente».[353] O lo que es lo mismo: las cosas podrían ser de otro modo, y el hecho de que sean así se debe a un azar que carece de responsables, de explicación última. La primera cuestión a la que Rorty liga la ontología de la contingencia es la epistemología. Cuando la epistemología se nos ha revelado como ilusoria, se borran los diques gracias a los cuales se podía establecer un fundamento de lo que es. Y se revela el hecho de que el secreto del ser es no tener secretos, carecer de fundamento. Inmediatamente, Rorty se ve en la necesidad de desarrollar dicha ontología de la contingencia a partir de los planos marcados por la división metafilosófica (y, por tanto, preontológica) de lo público y lo privado. Así, la contingencia tomará en el plano privado la expresión de la ironía. El concepto de ironía rortyano es ligeramente distinto al concepto manejado por la escuela deconstructiva, concepto que, sin duda, Rorty conoció y criticó.[354] Dicho concepto se basaba en una lectura profunda de la transgresión que el tropo irónico insuflaba en la lógica de la escritura. Paul De Man establecía un análisis de la ironía que, entendida como una interrupción del discurso, permitía caminar hacia una consideración de las funciones ideológicas de la performatividad del lenguaje.[355] Sin embargo, para Rorty, la ironía es una interrupción del discurso, pero una interrupción de la continuidad epistemológica del discurso.[356] La ironía es, simplemente, la consciencia lingüística de la contigencia, la constantación de que «la adhesión a un vocabulario encuentra su principio en el azar de una educación recibida en el seno de un juego de lenguaje particular».[357] Es así como el ironista rompe con las verdades epistemológicas y metafísicas. La ironía nos emplaza ante el hecho de que las verdades son metáforas muertas que dependen de un uso determinado, de un contexto determinado, y hace aparecer toda la complejidad de la irreductibilidad que aparece cuando se enfrentan las verdades de dos léxicos opuestos. La ironía, en lugar de proveernos de argumentos, de razones o de seguridades, nos priva de ellas.

353 M. van den Bossche, *Ironie et Solidarité,* París, L'Harmattan, 2001, p. 84.
354 Rorty, *Heiddeger y otros filósofos contemporáneos,* pp. 183-197.
355 Paul de Man, «El concepto de ironía», en *La ideología estética,* Madrid, Cátedra, 1998, pp. 260 y ss.
356 «El tipo de ironía que tengo en mente no se preocupa de la transgresión, porque no hay nada que transgredir», Rorty, *Cuidar la libertad,* p. 61.
357 Cl. Morilhat, *Philosophie ou Libertinage*, París, Kimé, 2001, p. 117.

Nos enfrenta a la absoluta contingencia de quien no puede ni siquiera justificar su vocabulario último. Es así como, para Rorty, el ironista es definido como aquel que descree de la posibilidad de encontrar un léxico más cercano a la verdad:

> Llamaré ironista a la persona que reúna estas tres condiciones: 1) tenga dudas radicales y permanentes acerca del léxico último que utiliza habitualmente, debido a que han incidido en ella otros léxicos, léxicos que consideran últimos las personas o libros que han conocido, 2) advierte que un argumento formulado con su léxico actual no puede ni consolidar ni eliminar estas dudas; 3) en la medida en que filosofa acerca de sus situación, no piensa que su léxico se halle más cerca de la realidad que los otros, o que esté en contacto con un poder distinto de ella misma. Los ironistas propensos a filosofar no conciben la elección entre léxicos ni como hecha dentro de un metaléxico neutral y universal ni como un intento de ganarse un camino a lo real.[358]

En cuanto desarrollo de la contingencia del lenguaje, de la falta de verdad, del convencionalismo de sus términos, de la historicidad y contextualismo de cada uno de los usos vinculados a determinados juegos sectoriales de lenguaje, la ironía, para Rorty, pone en cuestión el léxico último, es decir, las palabras sagradas de cada uno, el léxico actual —del sentido común—, y del léxico filosófico en cuanto vocabulario que pretende alcanzar un puesto neutral que garantice el acceso a la verdad. La contingencia del lenguaje apunta en primer lugar a las palabras que definen las convicciones más íntimas (la identidad del yo); en segundo lugar, al sentido común mediante el cual nos orientamos en nuestra vida; y en tercer y último lugar, a las pretensiones filosóficas y metafísicas clásicas. Y dicha puesta en cuestión es reafirmada por el trabajo irónico por antonomasia: la redescripción. El ironista, sabedor de que todo es una cuestión de redescripción —pues no hay fundamentos que nos muestren un suelo tras la contingencia de las palabras—, utiliza la redescripción para mostrar la contingencia del lenguaje y del yo, para fomentarla, mostrando de qué modo, con un sencillo cambio de vocabulario, se puede cambiar el sesgo de las cosas.[359] Nos encontramos, de este modo, frente a una ironía cuya finalidad es la redescripción constante que pretende el fomento de la contingencia, tanto del lenguaje como del yo. Concretamente, según la carac-

358 Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad,* p. 91.
359 Ib., p. 92.

terización rortyana de la ironía a la que hemos atendido, la ironía debería fomentar la contingencia en tres lugares clave y privilegiados del ámbito privado: 1) el léxico último de cada persona, 2) el sentido común con el que nos movemos en el mundo, y 3) la filosofía tradicional. En el primero tendríamos un tipo de contingencia que pone en cuestión la identidad del yo, concibiéndolo no como la suma de las convicciones y los deseos más profundos, sino como un haz contingente de contextos y situaciones determinadas. En el segundo, al promover la contingencia en el llamado sentido común, nos mostrará que el etnocentrismo al que nos obliga nuestro léxico no nos faculta para poder, desde él, tomar decisiones que justifiquen universalmente nuestros argumentos, o en otros términos, que nuestro sentido común no es tan común como creemos, y que se debe a una contingencia histórica y social determinada. Y por último, el fomento de la contingencia en la filosofía nos llevará a una cultura posfilosófica que se definirá por el abandono de la filosofía tradicional. La redescripción es, pues, la clave que permitirá armar una ironía entendida como contingencia y aplicarla a los ámbitos de lo privado. En primer lugar, refiriéndonos al ámbito del yo, definiremos la ironía como la contingencia aplicada a conseguir una redescripción de la identidad que ponga en cuestión el vocabulario último del uno mismo. Por vocabulario último, Rorty entiende el conjunto de palabras que los seres humanos emplean para justificar sus acciones, creencias, deseos y vidas.[360]

El ironista descree de este vocabulario último, de este léxico en el cual se cifra la identidad de uno mismo. Para Rorty, el núcleo de la identidad reside en este vocabulario último. Sin embargo, dicha identidad no es una identidad fuerte, fundada, sino una identidad creada a base de narraciones. Nuestra identidad se ha jugado en una descripción aliena a nosotros mismos, de alguna manera impuesta, tomada por necesaria y substancial. Contra esta idea de identidad, Rorty opone la ironía. La ironía que nos muestre que aquello que somos no es sino el trazo contingente de una descripción social que depende de determinadas condiciones económicas, sociales e históricas siempre contingentes. Es decir, podríamos ser de otro modo. Es entonces cuando cobra aquí sentido la redescripción. Redescripción como un modo de adueñarse del uno mismo, como modo de narrarse los acontecimientos, pasados

360 Ib., p. 91.

y futuros. Se trata de construir un yo mediante la redescripción porque, al fin y al cabo, este yo construido posee la misma legitimidad ontológica que el yo que era dado, impuesto, marcado. Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre la redescripción irónica de la identidad —a partir de ahora, denominada por Rorty «creación de sí»— y la descripción de la identidad aceptada. Se trata de la relación entre contingencia y coherencia. Ante la idea tradicional del yo que hemos heredado, ante la descripción usual de nuestra identidad, nos vemos, según Rorty, obligados a establecer una coherencia entre cada uno de nuestros aspectos. La ambigüedad entre nuestras facultades era un abismo que salvar para lograr una idea fuerte del yo que nos permitiese tomar decisiones, fundar nuestros sueños, nuestros actos y nuestros deseos. Sin embargo, la redescripción irónica renuncia a esta coherencia entre pensamiento y acto, entre sentimiento y razón. La necesidad de coherencia, al igual que la necesidad de verdad, de fundamento o la unión público y privado, se descarta por innecesaria y falaz. El yo, para Rorty, es esencialmente contingente, esencialmente ambiguo, y la redescripción irónica como creación de sí mismo únicamente está al servicio de la perfección privada, sin ninguna necesidad de ofrecer una coherencia entre los actos y la narración de sí. La única exigencia que se contempla en esta creación de sí es particularmente interesante para lo que aquí nos ocupa. Se trata del hecho ya marcado de que toda redescripción irónica se toma a sí misma como irónica, de la misma manera que toda expresión de la contingencia se toma a sí misma como contingente. Es por ello por lo que la redescripción de la creación de sí deberá ser necesariamente irónica y contingente. Lo cual quiere decir, a la postre, que respetará la demarcación establecida entre lo público y lo privado. La ironización de la identidad propia lleva a la consideración de que no poseemos un vocabulario último que nos permita el paso de lo privado a lo público, es decir, no poseemos el fundamento necesario —no poseemos ni siquiera una coherencia estricta entre los diversos aspectos o parcelas de nuestro yo— para tratar de imponer nuestros sueños de autonomía, pues estos mismos sueños de autonomía no son más que una redescripción irónica y contingente, puramente privada, orientada a la perfección privada. La creación de sí será, por lo tanto, una tarea creativa, narrativa, orientada al bien propio, ajena a toda idea de humanidad, justicia o solidaridad.[361]

361 Ib., p. 55.

Desterrados los grandes relatos metafísicos que pretendían construir un *nosotros* basándose en Dios, en la razón o en la historia, nos quedan por desterrar los relatos filosóficos que, respetando la contingencia, pretenden utilizar los sueños de autonomía privada para conquistar la sublimidad en lo público. Esta línea, según Rorty, es la línea posnietzscheana, la vocación pública de un ironismo que debe mantenerse en lo privado. Una vez expulsado de lo público, estamos, pues, ante el comienzo de una nueva configuración que no estará basada ni en términos metafísicos o filosóficos ni en términos puramente privados. Y en este momento Rorty acude a las palabras de nuestro vocabulario que, siendo contingentes, no son irónicas, pues poseen una orientación diferente a la creación de sí. A este grupo de palabras las marcaremos con el sello «solidaridad». La solidaridad, pues, será el encofrado que moldeará la base de una comunidad contingente y, por supuesto, liberal. Solidaridad que tendrá como objeto una comunidad que nunca será sinónimo de humanidad, sino que su propia contingencia la proveerá de un significado restringido: aquellos de nosotros que compartimos un léxico, un sentido común, una idea de razonabilidad. En definitiva, *nosotros*, los liberales.

> Tal y como yo uso el término, es el sentimiento de que otras personas y nosotros mismos formamos un nosotros; sentimos que lo que les afecta a ellos nos afecta a nosotros porque nosotros, en alguna medida, nos identificamos con ellos. Yo trataba de describir el progreso social [como] […] la expansión de la conciencia del nosotros, es decir, la capacidad para incluir más y más gente de la que se suele llamar marginal hasta considerarlos uno de nosotros, incluido en nosotros.[362]

Tenemos, pues, una solidaridad definida como un sentimiento que afecta a un *nosotros*, es decir, que tiene campo de actuación en una determinada comunidad a la cual pertenecemos. Dicha solidaridad se opone al concepto de objetividad tal y como Rorty lo define en *Solidarity or Objectivity.*[363] En dicha obra, Rorty distingue dos maneras de configurar el espacio público. La primera, la solidaridad, pasa por hacer el relato de las historias sobre las contribuciones a una comunidad. El segundo, la

362 Rorty, *Cuidar la libertad,* p. 47.

363 Rorty, «Solidarity or Objectivity» en *Post-analitycal Philosophy*, Nueva York, Columbia University Press, 1985.

objetividad, presupone un fundamento para nuestras acciones que nos remite de nuevo al error de la filosofía como espejo de la naturaleza. Obviamente, la elección rortyana pasará por hacer de la solidaridad el elemento vertebrador del espacio público. Ahora bien, la solidaridad no puede ser una categoría objetiva, necesaria, universal. La solidaridad debe estar sometida a la contingencia, debe ser un elemento lábil y cambiante, sometido a la historia y a la geografía. Su razón de ser, su origen no es otro que el sentimiento. El sentimiento que asegura una identificación con el otro, siempre que ese otro forme parte de nuestra comunidad, que integre ese *nosotros* que comparte un léxico común. Así, Rorty sustituye la objetividad como elemento de cohesión de lo público por la solidaridad, traducida, en obras posteriores, como lealtad ampliada. La contingencia de la comunidad liberal, de este modo, es asumida mediante la formación de un *nosotros* contingente, no basado en obligaciones morales ni en fundamentos objetivos, sino en palabras provenientes del sentimiento de identificación con un otro que comparte el léxico común. Rorty, inmediatamente, sale al paso de las críticas que desde la democracia liberal, desde el liberalismo metafísico, pudieran verterse contra una concepción de lo público contingente. Para Rorty, el mejor modo de defender la cultura liberal es la asunción de la contingencia, la expulsión de la filosofía de lo público, el establecimiento del espacio privado como lugar de la creación de sí y, finalmente, la sustitución de las obligaciones morales por redescripciones que supongan la identificación con un otro que forme parte del *nosotros:* «la cultura liberal necesita de una mejor descripción de sí antes que un conjunto de fundamentos».[364] De este modo, Rorty explora una vía emocional, un camino estético que permita asumir las necesidades de consenso que caracterizan a las sociedades liberales sin necesidad de apelar a la fundamentación o a la moralidad.[365] La sociedad liberal, la democracia liberal, no precisa de fundamentos morales para sostenerse, al igual que no precisa de una filosofía que la sostenga. Frente a la necesidad de una moralidad fundamentada que nos ofrezca las reglas últimas de lo público, Rorty, con su vía estético-sentimental, pretende una configuración del *nosotros* que, aun basándose en la contingencia y en la redescripción, logre

364 Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad,* p. 71.
365 Rorty, *Cuidar la libertad,* p. 180.

garantizar no solo una convivencia, sino la identificación con el otro que asegura el establecimiento de un principio de no crueldad. La identificación moral con el otro ya no depende necesariamente de una autoridad o un fundamento, sino de una identificación simétrica, es decir, de una identificación mutua que permita la construcción de un sentimiento de comunidad.[366]

Esta identificación mutua realizada a partir de un sentimiento de pertenencia a una comunidad nos ofrece el único criterio programático de la teoría rortyana sobre lo público: el principio de no crueldad. Para Rorty, el único principio que puede responder a una suerte de obligación moral es el principio de no crueldad, basado en la formulación de Judith Shklar. La solidaridad rortyana, así como la formulación, posterior y más ajustada, de la lealtad ampliada contienen en su concepción de la identificación mutua el presupuesto de que dicha identificación hace insoportable la crueldad, de que los actos de crueldad son aquellos que de ningún modo pueden aceptarse en el seno de una comunidad. Así, a la solidaridad «se la concibe como la capacidad de percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales […] carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación».[367] Evitar la crueldad y aliviar el dolor, pues, se nos revelan como las tareas éticas primordiales de una configuración de lo público basada en la identificación mutua de corte estético-sentimental. Sin embargo, la contingencia de lo público, la contingencia de la comunidad liberal, tampoco permite establecer el principio de no crueldad como una categoría objetiva, como una obligación moral normativa fundamentada. De hecho, para Rorty es imposible defender el principio de no crueldad de un modo no neutral. La defensa debe ser política. Y es política en la medida en que el *nosotros* configurado, el *nosotros* que comparte un léxico común, corresponde a una identidad, una narrativa, una descripción eminentemente liberal: el liberalismo burgués posmoderno.[368] El único modo de defender el principio de no crueldad como base del sentimiento de solidaridad que nos debe guiar en la esfera pública es vinculándolo a la opción política liberal, del

366 Rorty, *Consecuencias del pragmatismo,* p. 109.
367 Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad,* p. 215.
368 Rorty, *Consecuencias del pragmatismo,* pp. 267 y ss.

mismo modo que la concepción del yo rawlsiana respondía no a una metafísica, sino a una política liberal.[369]

En este momento ya podemos definir el *nosotros,* es decir, el espacio público, como una comunidad lingüística contingente, cohesionada gracias a un tejido estético-sentimental denominado solidaridad y caracterizado por la identificación mutua o simultánea, refractaria a toda autoridad metafísica u objetividad. Al mismo tiempo, esta base estético-sentimental no solo servirá para ofrecernos una cohesión del *nosotros* referida al principio de no crueldad y de evitar el sufrimiento, sino también para lograr un progreso social efectivo mediante sucesivas redescripciones de los mitos, buenos y malos, de una comunidad.[370] De este modo, la contingencia de lo público queda reducida a la posibilidad de una redescripción que facilite la identificación mutua, verdadero tejido íntimo del *nosotros*. Asimismo, la sustitución del concepto de *justicia* o *equidad,* que en Rawls configuraba lo público, por el concepto de *lealtad ampliada,* permite no solo atribuir valor de consenso a los acuerdos comunes que se han logrado a través del léxico común, sino, además, ampliar el *nosotros* intentando incluir al otro. Esa tarea de inclusión, esta vocación inclusiva del liberalismo rortyano, requiere de la persuasión, de la seducción. Se trata de persuadir al otro diferente para que se integre en nuestra comunidad. Configurado así lo público, diseñado un *nosotros* que aspira a ampliarse lo máximo posible, podemos ahora preguntarnos por la legitimidad de tal apuesta, por la expulsión de lo público de ciertos elementos, por la identificación absoluta entre la política y la democracia liberal, entre el *nosotros* y la comunidad liberal. Sin embargo, para plantear estas cuestiones desde la andadura rortyana debemos atender a un método filosófico que surge en los intersticios de estas cuestiones, que se apoya en las ruinas de lo posfilosófico, en el vacío de las teorías críticas y en la aparente arbitrariedad con la que Rorty realiza intervenciones políticas en la filosofía. Se trata del pragmatismo, o mejor dicho, del neopragmatismo que Rorty revitaliza, convirtiéndolo en el método intrínseco a la división público/privado, a la cultura posfilosófica, a la derrota de la filosofía, al naufragio de la epistemología. Desde este pragmatismo y, más

369 Rorty, *Contingencia, ironía, solidaridad,* p. 216.
370 Rorty, *Forjar nuestro país,* Barcelona, Paidós, 1999, pp. 18 y ss.

concretamente, desde el giro pragmático que se sucede del reconocimiento de la contingencia que provocó el giro lingüístico, Rorty orienta cada elemento de su ontología de la contingencia hacia la utilidad. Lo contingente, pues, es aceptado porque resulta útil al liberalismo. Y quizás el liberalismo sea aceptado porque resulta útil a la contingencia. Un nudo gordiano que debemos romper para fijar de una vez el lugar exacto desde el cual Rorty nos incomoda.

9.3. La ontología de la contingencia y el presente

Finalizábamos el punto anterior insistiendo en una cuestión que se nos aparece a la hora de tratar las relaciones entre contingencia y utilidad. Se trata de qué elemento posee preeminencia a la hora de marcar la dirección de la filosofía. De hecho, esta pregunta podría extenderse a buena parte de la filosofía de Rorty, pues parece que en determinados momentos su compromiso con la defensa de las posiciones que resulten útiles a la democracia liberal puede entrar en conflicto con su opción por la contingencia. Ya que la contingencia no necesariamente ofrece en todas circunstancias elementos que puedan resultar útiles a la política liberal. Así, numerosos autores, como Th. MacCarthy, R. Bernstein y S. Critchley, han señalado la tensión irresuelta entre utilidad y contingencia, tensión que se debe a la no preeminencia de un concepto sobre otro, ya que si los elementos de la ontología de la contingencia deben estar referidos a la utilidad, dicha utilidad o bien escapa a la ontología de la contingencia y se nos presente como un elemento previo —es decir, político—, o bien es la propia ontología de la contingencia la que nos orienta hacia esta utilidad como único modo de promover la contingencia.

En la lectura aquí propuesta, esta tensión se resuelve desde el momento en que observamos la incardinación de la ontología de la contingencia en el presente. La ontología de la contingencia se nos presenta, en primer lugar, como una ontología negativa, esto es, como una ontología encargada de desdecir las ontologías clásicas fundadas en elementos metafísicos, antropológicos, históricos o epistemológicos. Vaciada así la ontología de todo elemento fundador, la ontología de la contingencia cubre el vacío mediante el reconocimiento de la contingencia. Las relaciones que forman el objeto de la ontología —que no será ni el ser ni la historia, sino, de

nuevo, el presente— son privadas de toda causalidad, de todo elemento explicativo que nos garantice cubrir el puente histórico entre el origen y el presente, o entre la invención y el ahora. Únicamente la contingencia, entendida como absoluta falta de espesura, como liquidez de los fundamentos, como puro azar que, por un lado, va ordenándose desmintiendo la profundidad de los hechos —su origen, su formación, su explicación, su causalidad— y, por otro, asumiendo la positividad de la conformación de los elementos como algo dado y azaroso.

El reconocimiento de la contingencia se realiza en Rorty siguiendo un modelo determinado que intenta cumplir con el tránsito que va desde el lenguaje hasta el yo y, finalmente, el presente. Hemos señalado de qué modo Rorty asume una contingencia del lenguaje que no pasa por el simple reconocimiento de la arbitrariedad del signo lingüístico, sino que trata de anular cualquier aspiración representativa o epistemológica del lenguaje. La contingencia lingüística se mueve en dos niveles distintos. En primer lugar, el lenguaje es contingente porque no responde a ninguna representación exacta del mundo, sino que es un instrumento. Sin embargo, Rorty concede el hecho de que, tras el giro lingüístico, nuestro mundo, el presente, está construido a base de lenguaje. De ahí la necesidad de un segundo nivel que impida la introducción de una causalidad ontológica que tomaría la contingencia del lenguaje simplemente como un rechazo de la metafísica o de la epistemología al uso, tal y como ocurre en la ontología foucaultiana. Foucault nos demuestra que, pese al reconocimiento de la arbitrariedad del lenguaje, las construcciones lingüísticas sobre las cuales se levantan los patrones culturales a través de los cuales se forja nuestro presente pueden ser analizadas en un nivel causal y estructural mediante un análisis genealógico de las relaciones de poder que establecen las puestas en juego de dispositivos. La contingencia lingüística, de este modo, es reconocida en Foucault tan solo en un nivel metafísico en tanto que el lenguaje carece de esencia o epistemológico en tanto que el lenguaje carece de capacidad de representación cierta del mundo, pero no ontológico. Rorty, en su intento de establecer la contingencia como marco privilegiado para el análisis, debe asumir esta en un nivel más profundo, más allá de la metafísica o la epistemológica. Debe introducirla en el terreno ontológico para así evacuar toda explicación causal que pueda suponer una crítica al presente. Para ello, Rorty establece el puente que cubrirá el paso de la contingencia del lenguaje a la con-

tingencia del yo, y, finalmente, la contingencia del presente.[371] En el intento de cubrir este puente, la ontología rortyana abandona la pura negatividad, consistente en desdecir aquellas posiciones ontológicas clásicas, e introduce positivamente la contingencia en los ámbitos que funcionaban como elementos trascendentales de la filosofía: lenguaje, yo y mundo. Positivamente, la contingencia se presenta en el lenguaje no como simple constatación de la instrumentalidad de este, sino como elemento ordenador de lo real en tanto que las diversas metáforas que conforman las verdades aceptadas por la comunidad devienen verdades no en función de la aceptación racional de la comunidad, ni siquiera de los oscuros designios con los que las relaciones de poder entronizan ciertos enunciados. Siguiendo cierta redescripción del trabajo nietzscheano,[372] Rorty presenta un nivel de contingencia ontológico en el sentido de que las construcciones culturales lingüísticas responden meramente al puro azar, al hecho extraordinario de que ciertas metáforas han pasado de ser meros tropos retóricos a constituir elementos epistemológicos y culturales a través de los cuales forjamos nuestro presente. No cabe en Rorty ninguna búsqueda causal que pueda explicar la positividad con la cual se nos presenta la cultura que nos rodea: «pensamos las causas como algo que se descubre y no que se inventa».[373] El azar, benevolente con la positividad de los hechos, obliga a asumir que la conformación cultural es puramente contingente. Sin embargo, un sujeto clásico, cimentado sobre la razón y la conciencia, es incapaz de habitar un espacio en el cual la pura contingencia rija sus designios. Es preciso introducir la contingencia en el sujeto, conformar el habitante de esta nueva región contingente que acepta la positividad como fruto del azar. Por ello, Rorty desarma los fundamentos clásicos del sujeto; primero, desalojando el espacio de la mente como espejo de la naturaleza; y en segundo lugar, astillando toda identidad, todo substrato, todo signo de sustancia de la idea de sujeto. Así, el *yo,* para Rorty, no sería sino un juego de pasiones azarosas, un cúmulo de sueños y aspiraciones que deben componerse del modo más ventajoso, pues no existe ningún elemento casual que determine aquello que somos,

371 Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad,* p. 29.
372 Rorty, «Et Nietzsche vint en Amérique», *Magazine Littéraire,* 3, 2001, n.º extraordinario, p. 89.
373 Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad,* p. 48.

tan solo la ciega contingencia que permite remoldear aquello que somos.[374] Privados de los fundamentos que cimentaban una identidad y una mente en la cual era posible bucear y descubrir certezas sobre el mundo, el sujeto se convierte para Rorty en un haz de pasiones indeterminado. Las determinaciones se revelan, al igual que el mismo sujeto, contingentes, y está en nuestras manos la posibilidad de redescribir eso que somos. Esa será la tarea de la creación de sí, la tarea de autoperfección privada que se sucede de la constatación de la contingencia absoluta del yo. Ya no se trata de un yo que posee una identidad forjada a base de razones, de lazos en la comunidad, de compromisos y coherencias. Al contrario, hablamos de un «yo» vacío, absolutamente contingente, que cuenta con la posibilidad de redescribir los términos en los cuales se ha forjado una identidad. Sin embargo, si asumimos que el lenguaje es contingente tanto en un nivel epistemológico como en un nivel de constructo social, si asumimos, igualmente, que el yo es contingente y que su tarea es llenar el vacío que anteriormente colmaban los fundamentos clásicos de la filosofía (epistemología, antropología, metafísica) entonces, se nos presenta la figura de un hombre vacío y contingente sumido en una red de signos azarosos y en unos modos culturales que no responden nada más que a la pura arbitrariedad. De este modo, el mundo que habita un sujeto tal, la comunidad que forma y a la que pertenece, deberá ser necesariamente contingente, azarosa, vacía. Si la contingencia es asumida en el lenguaje, en el «yo» y el mundo que envuelve ese lenguaje y ese *yo,* estamos hablando de una contingencia que se establece en un nivel ontológico y que define, precisamente, el presente como un espacio vacío e irónico en el cual no cabe otra intervención que no pase por el respeto y asunción de la contingencia que conforma ese mundo. Y es en este sentido en el que Rorty acude a la contingencia de la comunidad como un modo de certificar su ontología de la contingencia y evacuar cualquier posibilidad de crítica. Hemos analizado de qué modo la contingencia se presentaba en el espacio público, es decir, en la comunidad, llegando a la conclusión de que el modo en que dicha contingencia es desarrollado difiere radicalmente del desarrollo privado e irónico. Para el lugar del espacio público, la contingencia esgrimida por Rorty proviene del reco-

374 Ib., p. 62.

nocimiento de un nosotros contingente, forjado a través de los acuerdos lingüísticos contingentes que conforman un léxico común de orden sentimental. Con ello, el ámbito público carece de fundamentos para lograr una comunidad en el sentido fuerte, pero, precisamente, el reconocimiento ontológico de la contingencia, del vacío de fundamentos a través del cual se genera un léxico común que dará luz a un nosotros, permite a Rorty establecer una contingencia pública que no admite la fulgurante devastación de la ironía, sino que asume como propia la positividad de un nosotros en tanto dicho nosotros no responde a ninguna causalidad, sino al puro azar, al puro encuentro entre vocabularios disímiles que han encontrado un territorio común en el cual entenderse. Un espacio, pues, fundamentalmente sentimental en el cual los sujetos individuales permanecen ligados al nosotros a través de un sentimiento de pertenencia. De este modo, Rorty establece en el espacio público un nuevo desarrollo de la ontología de la contingencia. Si la ontología de la contingencia nos marcaba el lenguaje como sucesión de metáforas sin causalidad alguna que, en su entrelazarse, se convierten azarosamente en verdades que conforman un espacio cultural, si la ontología de la contingencia nos marcaba, a su vez, que los habitantes de dicho espacio cultural resultaban núcleos cambiantes de pasiones, individuos irónicos que en su redescripción podían aspirar a la realización de sus mutables pasiones de autorrealización, la ontología de la contingencia aplicada al espacio público nos proporciona el marco de convivencia en el cual queda entronizado el presente en tanto es considerado como la comunidad a la cual nos asociamos a través de un sentimiento de pertenencia basado en el léxico compartido. Se trata de una comunidad concebida como el conjunto más amplio posible de elementos contingentes. Su nervadura interna está constituida necesariamente por elementos que carecen de características que cuestionen el imperio de la contingencia. Identidades, adscripciones morales, compromisos políticos o espirituales son considerados como elementos que no pueden asumir su propia contingencia, ya que se erigen, según Rorty, gracias a fundamentos bien trascendentales, metafísicos, antropológicos o bien epistemológicos pero que, en ningún caso, son capaces de asumir su carácter de invención —sin embargo, no de analizarlo genealógicamente—, de elemento azaroso, de absoluta precariedad no solo histórica, sino, además, ontológica. Al contrario que Foucault, que asumía la precariedad histórica de los objetos culturales pero que les concedía

densidad ontológica en la medida en que existía un fuerte análisis crítico de su formación, Rorty asume la precariedad histórica unida a la liquidación ontológica asumiendo el hecho de que no solo el lenguaje y sus construcciones, no solo el yo y sus identidades, sino además la comunidad que las envuelve y su cultura poseen una nervadura líquida, una indeterminación esencial y una ausencia de fijeza que impiden cualquier posición que pretenda erigirse sobre un fundamento. Sin embargo, esa misma contingencia ontológica impide el ejercicio de la crítica, pues la crítica, en especial la foucaultiana, introduce relaciones causales a la hora de medirse críticamente con la positividad de los hechos que entran en contradicción con una asunción ontológica de la contingencia. Para Rorty, la única crítica que es posible ejercer es aquella que respete la contingencia, esto es, aquella que no ofrezca una explicación causal de la interrelación, de la posición, del origen o del momento de invención de los elementos, sino aquella que proponga otro modo de contingencia, es decir, una redescripción de la positividad de los hechos que pueda ser considerada como más fructífera que la anterior.[375]

La ontología de la contingencia obliga a la crítica a asumir sus principios contingentes, y la crítica queda convertida en un juego redescriptivo en el cual la posición más emotiva, más seductora y, a la vez, más útil se convierte en el léxico común más adecuado a la hora de gestionar la positividad del presente. Así, la ontología de la contingencia, en su asunción acrítica del presente, gestiona el mismo presente a través de redescripciones sucesivas más seductoras, más útiles. La utilidad se revela como uno de los objetivos de la ontología del contingencia: proveer al presente con redescripciones que, asumiendo la positividad del presente y redescribiéndolo a través de elementos contingentes, evacuen cualquier posibilidad de crítica y de ontología que se muestren contrarias a la democracia liberal. Porque, como afirma una y otra vez Rorty, el ámbito de aplicación de esta ontología de la contingencia es el presente, y concretamente, el presente considerado bajo el punto de vista de la liberal-democracia norteamericana. Un presente, como diría Rorty, *nuestro.* Ese presente, en tanto es el precipitado de toda una labor ontológica desarrollada a partir de una división política entre lo público y lo privado, se nos revela como el núcleo de la

375 Ib., p. 98.

ontología rortyana. Como una especie de doble fantasmático de la ontología del presente foucaultiana —y de sus pretensiones de desdecir el presente, de combatirlo— la ontología de la contingencia rortyana se nos ofrece como una ontología del presente que no pretende combatirlo, sino asegurarlo cortocircuitando toda crítica, toda posición que lo ponga en cuestión. Así, Rorty configura el espacio ontológico que nos marcará lo posible y lo pensable como una necesaria aceptación de la positividad del presente. Un presente que ya no posee ninguna de las características del presente foucaultiano, sino que se nos revela como un presente líquido, conformado por elementos contingentes, sin espesura ni identidad, un presente contingente pero, sin embargo, plenamente político, pues es el resultado de la intervención política liberal en la filosofía. La ontología rortyana de la contingencia estará destinada a conformar un presente definido como *nuestro,* es decir, liberal, y al mismo tiempo será la encargada de promover este presente para lograr incluir el mayor número de elementos posibles, elementos contingentes que respeten la contingencia. El método por el cual Rorty pone en práctica esta tarea marcada desde su ontología de la contingencia es el pragmatismo. El neopragmatismo, asumido de un modo particular, le ofrecerá a Rorty las armas teóricas que le permitirán definir el contexto, el escenario de fondo y la utilidad de la armadura ontológica de la contingencia que, debido a la ausencia de fundamentos y de elementos que no sean contingentes, se nos presenta tan solo como una armadura en la cual observamos la estructura de configuración contingente de lo privado y de lo público implicándose ambas en la defensa de un presente liberal que es visto como el objetivo último de la ontología. Así, esta otra ontología del presente se constituye como una ontología vacía, prácticamente negativa, como un conjunto de elementos líquidos orientados a aceptar, defender y promover la positividad del presente como su completitud necesaria. La ontología de la contingencia, una vez desarrollada, significa un nuevo paso en las intervenciones políticas en la filosofía en la medida en que supone una unión entre política y ontología equiparable a la foucaultiana, aunque diametralmente opuesta en objetivos, métodos y resultados. Por otra parte, el pragmatismo marcará el momento metódico a través del cual la filosofía de Rorty pone en práctica las señas de identidad de la ontología de la contingencia: expulsión de elementos nocivos para el presente liberal, constitución de una cultura posfilosófica, utilidad, división público/privado y deserción de la filosofía. Todo ello

como la puesta en práctica de las armas teóricas necesarias para lograr una aceptación y una promoción de un presente liberal que no es sino una opción política. El análisis del giro pragmático y el consiguiente giro político nos marcarán los lugares precisos en los cuales la intervención política rortyana se pone en práctica y, asimismo, completará la ontología de la contingencia ofreciendo los marcos teóricos en los cuales germinará una defensa de la democracia liberal, de *nuestro* presente, que pasa necesariamente por el abandono de la política y la deserción filosófica.

10. EL GIRO PRAGMÁTICO

La inmersión en la concepción rortyana del giro lingüístico nos ha llevado hacia la consideración de una ontología contingencia que es necesario asumir en todos los terrenos, tanto privados como públicos. La necesidad de respetar esta contingencia es la que permite cumplir un nuevo «giro», más allá del lingüístico. Se trata del giro pragmático, giro que precisa de una ontología en la cual incardinarse. Una vez configurados los espacios público y privado, una vez asumida la contingencia del lenguaje, del yo y de la comunidad, no es necesario acudir a complicadas teorizaciones para llegar al giro pragmático. El mismo giro pragmático se anunciaba en cada uno de los movimientos mediante los cuales Rorty ha configurado el espacio ontológico (contingencia) y político (liberalismo) a partir del cual se nos aparecerá lo posible y lo pensable como un presente aparentemente fruto de la contingencia, pero, sin embargo, plenamente politizado. La clave del giro pragmático la encontramos en la dependencia política de la filosofía. El pragmatismo en Rorty funcionará como gozne que permite la intervención política en la filosofía. Sin embargo, antes de clarificar convenientemente el carácter, el alcance y el sentido de dicho *gozne* es preciso remitirse al modo en que Rorty entiende el pragmatismo, sus relaciones con la contingencia y el liberalismo y, finalmente, su adopción como método filosófico en una cultura posfilosófica. Para ello pasaremos a tratar las principales características del pragmatismo rortyano: antirrepresentacionismo, antifundacionalismo y política. O, dicho de otro modo, las derivaciones epistemológica, filosófica y política del neopragmatismo rortyano. Es cierto que Rorty bascula entre diferentes concepciones del pragmatismo a lo largo

de su obra.[376] Que los referentes utilizados, con Dewey como paradigma,[377] muchas veces se nos aparecen como forzados o ambiguos, fruto de lecturas llevadas al límite. Sin embargo, más allá de la pluralidad de concepciones del pragmatismo que Rorty, en un momento u otro, nos presenta, es posible hallar un nudo teórico que nos ofrezca los trazos principales de aquello que es entendido como pragmatismo. El pragmatismo renuncia a captar el contenido filosófico de la idea de verdad.[378] Piensa que actuar de ese modo resulta inútil, y redescribe la historia de la filosofía como la perpetua caída en el error de haberse ensimismado en el camino equívoco que va desde la verdad como correspondencia al lenguaje como representación y, de ahí, al sujeto entendido como esencia y a la comunidad como identidad política. Renunciar al primer elemento, es decir, a la verdad como correspondencia, no es suficiente. El pragmatismo, para enmendar los desvíos de la filosofía tradicional, debe renunciar, a su vez, al lenguaje como representación, al sujeto como esencia y a la comunidad como identidad política. Es por ello por lo que el pragmatismo que Rorty asume, para escapar a las figuras platónicas de la filosofía va a suponer la verdad como construcción útil, el lenguaje como instrumento contingente, el sujeto como efecto y la comunidad como un *nosotros* contingente. Será en su obra *Consecuencias del pragmatismo*[379] donde se nos presente una definición pormenorizada de lo que va a convertirse en método de pensamiento mediante tres caracterizaciones: el antirrepresentacionismo epistemológico, el antifundacionalismo que se deriva y la política que completa el llamado giro pragmático. Características que nos proveerán de una definición ajustada del neopragmatismo rortyano y abrirán la reflexión sobre la problemática de las intervenciones políticas en la filosofía. Analizamos anteriormente el rechazo rortyano a la idea de verdad como correspondencia a partir de la crítica epistemológica a la filosofía como espejo de la naturaleza y, más tarde, a partir de la contingencia del lenguaje que nos remitía a un campo de juego en el que las verdades eran sustituidas por metáforas. Ahora se trata de adentrarnos en el terreno epistemológico y observar de

376 Rorty, *Consecuencias del pragmatismo,* p. 241.
377 Rorty, *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo,* México, FCE, 1997.
378 Rorty, *Consecuencias del pragmatismo,* p. 37.
379 Ib., pp. 241-257.

qué modo el neopragmatismo rortyano realiza un desplazamiento epistemológico de la verdad que permite pensarla como precipitado de ciertos usos lingüísticos. La característica más inmediata de la verdad pragmatista nos la ofrece Rorty como aquella de renuncia a la esencia de las cosas y de proclamación de la utilidad como criterio último.[380]

Sin embargo, aunque esta característica de la verdad nos ofrezca la nota a seguir en la cuestión de la verdad pragmática, posee el carácter de conclusión, de lugar de llegada, y es preciso adentrarse con mayor detenimiento en las vicisitudes de la verdad pragmatista. Partiendo de las críticas a la verdad como correspondencia que realizan James y Dewey,[381] Rorty establece el primer principio de la verdad pragmática como la negación de la verdad como esencia. No hay esencia de la verdad, es más, la verdad se disuelve en su uso, se diluye en la práctica social. De nada sirve asumir una idea de verdad que contenga el secreto del mundo. Al contrario, una verdad tal no nos servirá para movernos en él, será, según el pragmatismo, totalmente inútil, confusa y ad hoc, heredera de supuestos platónicos y epistemológicos que se encuentran encallados en un error profundo y arraigado: la confusión entre verdad y justificación. La epistemología pretende ofrecer determinadas reglas que garanticen la esencia de la verdad, que conformen un tribunal de la razón, que moldeen el mundo a imagen y semejanza de nuestra mente. Pero el pragmatista descubre las grietas de tal concepción, sus profundos errores, y en la falacia de la separación entre verdad y justificación halla la clave que le permitirá armar una concepción de la verdad como construcción social y, posteriormente, disolverla. Porque si el pragmatismo clásico criticaba el esencialismo y proponía una concepción de la verdad basada en la utilidad pero no exenta de connotaciones representacionistas,[382] el neopragmatismo pretenderá completar el giro pragmático disolviendo la verdad para así disolver el lenguaje, el sujeto y la comunidad en un haz de contingencia. Pero volvamos al supuesto error de la verdad esencialista, de la verdad como correspondencia: la confusión entre verdad y justificación. La crítica de James y Dewey a la verdad como esencia de las cosas se reducía a mostrar su carácter de

380 Rorty, *¿Esperanza o conocimiento,* p. 14.
381 Rorty, *Consecuencias del pragmatismo,* p. 257.
382 Kalpokas, op. cit., p. 102.

construcción social. En su interpretación del nuevo tipo de conocimiento que convenía a la nueva sociedad industrial, Dewey proponía un instrumentalismo que superase el realismo y el idealismo, concibiendo la verdad y el pensamiento como acción orientada hacia una utilidad.[383]

Vemos, de este modo, que la concepción de la verdad en Dewey no es antiepistemológica, sino que se encuentra caracterizada mediante una epistemología instrumental orientada a la acción en el mundo.[384] Del mismo modo, la concepción de la verdad de James, pese a ser marcadamente pragmática y orientada a la utilidad, tampoco asume el antirrepresentacionismo del que hace gala Rorty.[385] Así, el pragmatismo clásico no renuncia a la representación, no renuncia totalmente a la correspondencia, aunque posibilita una lectura que pueda encontrar en su crítica del esencialismo una antesala de la posición rortyana. Con ello deberemos hablar de la concepción neopragmatista de la verdad como aquella que asume un antirrepresentacionismo de la verdad mediante la crítica de la separación entre verdad y justificación. Según esta crítica, expresada por Rorty en numerosos lugares, el error epistemológico heredero de la concepción de la filosofía como espejo de la naturaleza se condensa en la confusión entre verdad y justificación. Según esta confusión, llamamos verdad a una creencia que se nos aparece como racionalmente justificada, separando la justificación de la verdad, asumiendo que responden a distintos escenarios. Es por ello por lo que la epistemología, desde la búsqueda de la certeza cartesiana hasta los alambiques lógicos del positivismo, se ha visto obligada a mostrar los criterios sólidos que puedan dar cuenta del modo en que una creencia resulta justificada y pasa a ser verdad. El pragmatismo clásico, con su concepción de la investigación orientada y dirigida hacia la utilidad social, ya presuponía un cierto rechazo de la verdad como producto último de la justificación, como término final de una investigación que reflejase fielmente los criterios últimos de la justificación, sea esta del tipo que sea. El rechazo pragmatista criticaba el hecho de que existiese una verdad independiente de sus criterios de justificación en cuanto producto final de una investigación. Más bien, la verdad de la investigación era un precipi-

383 Dewey, *Lógica. Teoría de la investigación,* México, FCE, 1950, p. 332.
384 J. C. Mougán, *Acción y racionalidad. Actualidad de la obra de John Dewey,* Universidad de Cádiz, 2000, pp. 102 y ss.
385 Kalpokas, op. cit., p. 103.

tado en el cual estaban implicados los elementos de la propia justificación. De esta forma, Rorty anula la posibilidad de concebir el conocimiento como representación del mundo, del mismo modo que cierra el camino al escepticismo[386] al sostener que no hay forma de saber si realmente estamos reflejando en nuestro conocimiento la realidad, pues aquello que conocemos no es sino nuestro modo de justificar lingüísticamente las creencias. El lenguaje y el conocimiento no son intermediarios encargados de asegurar la concordancia entre nosotros y el mundo. La verdad como correspondencia queda, así, expulsada de la concepción pragmática y la epistemología basada en la metáfora de la mente como espejo queda reducida a un proceso de justificación social. La verdad pragmática, por lo tanto, no es otra cosa que el modo en que una comunidad justifica sus creencias contingentes. Y ese modo de justificación debe ser necesariamente lingüístico, pues la comunidad es definida como un *nosotros* lingüístico forjado a base de acuerdos, de pactos, de intersubjetividad. Así, la pregunta sobre si nuestras prácticas de justificación conducen a la verdad carecerá de sentido, pues dichas prácticas abarcarán todo lo que nuestra comunidad puede decir y pensar acerca de la verdad. La pregunta pertinente en el neopragmatismo rortyano es aquella que tiene que ver con la justificación misma. Es decir, ¿para quién deben ser justificables las creencias? Obviamente la justificación de una creencia no puede hacerse exclusivamente a título personal. Carecemos de la esencia de un sujeto que nos permita dar el salto kantiano a las estructuras fundamentales del conocimiento, ya que dicho salto nos remitiría a una concepción de la verdad independiente de las condiciones de la justificación.[387] Y sin ese garante objetivo de la verdad, las certezas de un sujeto aislado nunca podrían bastar para sellar los criterios de justificación. Dichos criterios deben poder ser reconocidos y aceptados por terceras personas, deben poder formar parte del juicio intersubjetivo de una comunidad, de la descripción del mundo que se da a sí misma una comunidad.[388] Con ello es posible afirmar que el neopragmatismo de Rorty asume una epistemología consistente en una relativización de la objetividad de la verdad, identificando esta última con la justificación intersubjetiva de una comunidad lingüística, superando así tanto los

386 Ib., p. 96.
387 Rorty, op. cit., p. 35.
388 Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad,* p. 25.

problemas de la epistemología tradicional como los problemas del escepticismo o relativismo. No es que la verdad sea relativa, sino que cada comunidad, histórica y determinada, acuña determinados usos lingüísticos que funcionan como justificación de creencias individuales y que se identifican, por tanto, con la verdad. Una verdad histórica, contingente, implicada en cada comunidad, inconmensurable con las verdades de otras comunidades. Sin embargo, todavía es pronto para hablar de epistemología rortyana para dar por sentado que la posición neopragmatista simplemente aspira a concebir una noción de verdad más humilde. En realidad, no hay en Rorty ninguna teoría de la verdad: «El pragmatismo no ofrece una "teoría de la verdad"».[389] Su concepción epistemológica, en lugar de ser una propuesta sobre el tipo de conocimiento al que podemos aspirar, resulta una crítica cabal a todo conocimiento que se quiera independiente de la contingencia del lenguaje, del sujeto y de la comunidad. Si retomamos la concepción metafórica de la verdad, importada de Nietzsche y Davidson, nos podemos acercar a cierta conceptualización positiva de eso que es verdad en la filosofía rortyana. Como señalamos anteriormente, la concepción metafórica de la verdad se basaba únicamente en el uso. Mediante el uso, cierta metáfora pasaba a convertirse en verdad. Dicha concepción ha sido ahora reforzada por la identificación entre verdad y justificación en el sentido de que se muestra que no puede haber verdad independiente de los usos de justificación de una comunidad. Ahora, para adentrarnos en la posibilidad de la epistemología rortyana es necesario atender, por un lado, al sentido de dichos usos de la verdad, y, por otro, a la comunidad que los refrenda. Para ello trataremos de sintetizar las posiciones rortyanas acerca de la verdad[390] de acuerdo con tres puntos principales:[391] a) uso de apoyo, b) uso cautelar y c) la cuestión del progreso. Para Rorty, la única razón por la cual los filósofos han intentado ofrecer explicación a la idea de verdad es que han permanecido cautivos de la metáfora del espejo o, en términos de Davidson, de la dualidad esquema-contenido. La identificación entre verdad y justificación, por un lado, y la concepción metafórica de la verdad, por otro, permite a Rorty concebir la verdad únicamente de acuerdo con sus usos lingüísticos. Es decir, la explicación de

389 Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad,* p. 176.
390 Ib., p. 176 y ss.
391 Kalpokas, op. cit., pp. 96 y ss.

la idea de verdad se reduce a dar cuenta de sus usos para, a partir de ellos, poder remontarse a las condiciones intersubjetivas de justificación. Así, el primer uso de la verdad que según Rorty debe considerarse, es el llamado *uso de apoyo.* Cuando decimos que *X es verdadero* no estamos explicando nada. Dicha afirmación no contiene una explicación del mundo. Más bien, aquello que realizamos al enunciar *X es verdadero* es manifestar nuestro apoyo a una creencia que consideramos justificada. Con ello, el uso de *verdadero* no implica una concordancia con el mundo, sino tan solo nuestra creencia, nuestro apoyo a un enunciado que consideramos válido, justificado y que aspiramos a que sea insertado o continúe insertado dentro del conjunto de creencias justificadas de nuestra comunidad. Con ello, la epistemología tradicional nada tiene que decir acerca de los usos del tipo *X es verdadero,* pues dicha afirmación tan solo es un *uso de apoyo* a cierta creencia que consideramos justificada de acuerdo con ciertos criterios lingüísticos compartidos en el seno de una comunidad contingente.

Por otro lado, hallamos un nuevo uso de la verdad, el uso cautelar. Es el uso que se sucede de las frases del tipo *Su creencia está justificada, pero quizás no sea verdad.* Este uso cautelar, que distingue el pragmatismo de James o Dewey del neopragmatismo, impide la asociación entre el pragmatismo y el relativismo y procede de la identificación entre verdad y justificación. Dicho uso nos advierte, nos pone sobre aviso del hecho de que no existe una verdad independiente de los criterios de justificación, siguiendo los ejemplos de Gettier. No hay objetividad, ni tribunal de la razón ni epistemología que nos permita asegurar una verdad, abrazarla y permanecer aferrados a ella como si fuese un secreto hallado, eterno e incuestionable. Si toda verdad depende de sus criterios de justificación, es posible que aparezcan nuevas objeciones que provoquen un cambio en los criterios de justificación. Nuevos elementos en el vocabulario compartido por una comunidad, nuevas evidencias, explicaciones más sugerentes de los hechos que modifiquen el carácter de la anterior justificación pueden provocar que aquello que conocíamos como verdadero porque lo considerábamos intersubjetivamente justificado pase a considerarse como falso porque carece ya de justificación. Dicho uso, pues, nos pone sobre aviso acerca del carácter contingente de la justificación, pues en tanto responde a usos sociales, la comunidad que abraza dichos usos está atravesada por la contingencia. Así, el uso cautelar de la verdad inyecta la dosis de contingencia necesaria para que considere-

mos que es imposible prever los azares, los cambios, las nuevas evidencias que pueden obligarnos a cambiar de verdades. Del mismo modo, dicho uso cautelar inserta lo histórico en el corazón mismo de la verdad. La verdad es una verdad histórica, mutable, pues no hay nada que esté fuera de la historia en el proceso de justificación de una comunidad. Por otro lado, una consecuencia más del uso cautelar tiene que ver con el etnocentrismo, con el carácter inconmensurable de las justificaciones de una comunidad. Decir *cuidado, X está justificada aquí y ahora, pero quizás no lo esté en otro lugar y en otro tiempo, por lo tanto no podemos hablar de verdad objetiva* implica considerar que nuestras verdades en el aquí puede que no sean verdades justificadas en otras comunidades, en otros lugares, en otros vocabularios. No se trata, sin embargo, de asumir la relatividad de la verdad. Se trata de asumir que, pese a que nuestras creencias justificadas funcionen como verdades en el seno de nuestra comunidad presente, puede que no lo hagan en otras comunidades o en otros tiempos. Se trata de recordarnos que no podemos abrazar la idea de la objetividad de la verdad, y que debemos tomar nuestras verdades siempre implicadas en un tiempo y un espacio concretos. El paso teórico de Rorty consiste en introducir un elemento nuevo en el seno de la noción de justificación. Se trata de la diferencia entre justificación presente y justificación futura, o mejor, entre justificación presente y justificación posible. Dicho matiz nos obliga a considerar la contingencia de la verdad, huyendo de concepciones metafísicas de esta y a asumir inevitablemente el etnocentrismo de nuestras verdades, la conciencia de que nuestras verdades son productos contingentes, fruto de nuestro aquí y nuestro ahora, y que en absoluto responden al hecho de estar más cerca de la objetividad. Mediante la explicación de la verdad de acuerdo con estos dos usos, Rorty nos introduce en una perspectiva neopragmatista en la cual a la epistemología nada le queda por decir acerca de las verdades. De hecho, la verdad misma ha quedado fuera del debate filosófico: «Una vez explicamos la diferencia entre justificación y verdad por medio de aquella otra diferencia entre justificabilidad actual y justificabilidad futura, queda poco por decir».[392]

Al neopragmatismo nada le liga con la verdad. Una vez abandonada la noción de objetividad y abiertos los usos de la verdad a la contingencia,

392 Rorty, *El pragmatismo, una versión,* Barcelona, Ariel, 2000, p. 91.

el neopragmatismo debe seguir su camino y, en relación con la verdad, la tarea que resta es la de analizar el modo en que funcionan las comunidades de acuerdo con el establecimiento de ciertas justificaciones de creencias, sobre todo en relación al progreso de la comunidad. Porque, al sustituir la objetividad diluyéndola en los acuerdos contingentes de una comunidad, queda por establecer el tipo de relación que dichos acuerdos implican en *nosotros* en cuanto comunidad. Dicho en otras palabras, frente a la objetividad como cohesión social de una comunidad, el neopragmatismo se plantea un nuevo tipo de cohesión que asuma la contingencia de nuestras creencias pero que no ponga en peligro al ámbito público en tanto comunidad lingüística orientada a evitar la crueldad. Dicho problema es encarado por Rorty bajo la pregunta por el progreso, y contestado a través del concepto de solidaridad.[393]

Si la verdad ha quedado diluida en un proceso de justificación social, ¿de qué modo podemos hablar del progreso? Si el progreso es concebido tradicionalmente como un estadio superior al anterior debido a una mayor cercanía a la verdad, a la objetividad o a la razón, ¿en qué sentido Rorty puede afirmar que hay progreso? En efecto, sin criterios epistemológicos claros en relación a la objetividad de la verdad, la cuestión del progreso se vuelve ardua. Sin embargo, el neopragmatismo no renuncia a la idea de progreso, y el mismo Rorty vuelve a ella como marcador privilegiado de nuestras sociedades, de ese *nosotros* comunitario. Con ello, los criterios del progreso son siempre pragmáticos. O bien se refieren a la mejora de logros prácticos o bien se refieren a una mejora de la justificación de nuestras creencias mediante la irrupción de nuevos modos de uso del lenguaje. Los problemas que se suceden de esta concepción del progreso son semejantes a los problemas que envolvían la cuestión de los paradigmas de Kuhn, o incluso el cambio epistémico del que hablaba Foucault. Se trata de la cuestión del cambio. Cambio en el uso habitual de un lenguaje, cambio de horizonte teórico, cambio científico revolucionario. Las críticas a dicha noción del progreso suponen una concepción lineal de este, y van dirigidas hacia la exigencia de una explicación del cambio mismo,[394] exigencia que Rorty recusaría con la simple llamada a la contingencia. Sin

393 Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad,* p. 43.
394 Kalpokas, op. cit., pp. 115 y ss.

embargo, dichas críticas apuntan hacia una cuestión de importancia dentro de la andadura rortyana. Si el progreso se mide por los resultados, dichos resultados no son mejores porque sean más verdaderos, sino porque están mejor justificados. Ahora bien, ¿cuál es la mejor justificación? La mejor justificación no es el mejor argumento ni el más iluminador, sino aquella que produce mayor consenso, aquella que resulta más útil. Y dicho argumento, dicha justificación, en el límite, no es sino la más persuasiva. Con lo que el progreso, para el neopragmatismo rortyano, no es sino aquel grupo de creencias justificadas con la suficiente persuasión como para ser aceptadas, y ello no es una cuestión meramente contingente, sino que tiene que ver con el poder de persuasión esgrimido por diferentes argumentos. Para adentrarnos en este problema es preciso que consideremos tres claves principales en la idea de progreso rortyano: la sustitución de la razón por la conversación, de la objetividad por la solidaridad y la función de la utilidad. En primer lugar, debemos atender a la cuestión que desarma el primer nivel de la crítica al progreso rortyano por parte de los partidarios del progreso lineal. Dicho progreso lineal está basado en la idea de que es la razón, el tribunal de la razón en el límite, el encargado de juzgar la noción misma de progreso. No es posible desde este paradigma dar cuenta de un progreso basado en un cambio de vocabulario contingente, pues dicha contingencia tendría que rendir cuentas a la razón misma; la razón misma requeriría una explicación causal del cambio. Sin embargo, Rorty introduce una reinterpretación de la noción misma del progreso sustituyendo la «razón» por la «conversación». Las ventajas que esta reinterpretación del progreso supone para el pragmatismo son numerosas. En primer lugar, para lo que aquí nos ocupa, afirmar que el horizonte del progreso es la conversación supone dimitir de todo intento privado de hacerse con la verdad de las cosas. El acceso al progreso nunca es individual, es preciso una necesidad social, ciertos interlocutores, un vocabulario que anide en el seno de la comunidad lingüística que lo posibilita. Las obsesiones privadas quedarán en lo privado mientras no sean compartidas por la comunidad a la que pertenecen. El saber se construye con el dialogo en el interior de comunidades epistémicas determinadas y mediante la contrastación de argumentos, lo que termina por volvernos conscientes de nuestras propias limitaciones epistémicas. La necesidad de justificar nuestras creencias ante una audiencia competente armoniza la exigencia del progreso científico con el progreso social y democrático. Es decir, la sustitución de la razón por la conversación contri-

buye a ofrecernos una idea de progreso que implica cierta tolerancia, cierta solidaridad y, por lo tanto, cierto carácter inclusivo del *nosotros.* Renunciar a la verdad, renunciar a la epistemología y abrazar la conversación supone entender el progreso como una conversación ininterrumpida[395] que abre nuestras obsesiones privadas a las necesidades públicas de solidaridad, tolerancia e integración. La conversación así entendida de una comunidad, pasará por la puesta en común de creencias ante una audiencia adecuada, sometidas estas creencias a un diálogo, muchas veces crítico, que posibilitará un modo pragmático de enfrentarnos a nuestras propias creencias. De lo que se trata es de renunciar a la epistemología como modo de actuación ética consistente en abrazar un progreso lineal y racional y entablar una relación con nuestras creencias que posibilite una idea de progreso en la que se encuentren implicados los valores de lo público. En definitiva, ser más amigos de Platón que de la verdad. Ahora bien, dicha sustitución no nos resuelve la pregunta sobre la persuasión, el consenso y la utilidad, pero nos implica de lleno en otra pregunta, quizás más acuciante: la contingencia de nuestras creencias, ¿es una conclusión que extraemos del análisis del saber, de la crítica de epistemología o, al contrario, se trata de una premisa? ¿Somos más amigos de Platón que de la verdad por haber analizado la verdad, o hemos analizado la verdad en virtud de nuestra amistad? ¿Es el pragmatismo una filosofía que, en su crítica epistemológica, encuentra la contingencia, o es la contingencia una ontología que recurre al pragmatismo como elemento de persuasión y de justificación? Batería de preguntas que, unidas a las anteriores, hacen del neopragmatismo rortyano un nudo complejo cuyo entrañamiento debemos analizar desde la perspectiva, ya definitiva, del giro pragmático de la filosofía.

Hasta ahora se ha analizado el pragmatismo rortyano o neopragmatismo desde el punto de vista epistemológico. De hecho, el neopragmatismo se define en buena parte de la obra rortyana como una antiepistemología expuesta de manera sistemática. Sin embargo, el neopragmatismo posee otros rostros, herederos todos del antiepistemológico, que debemos analizar para sellar el giro pragmático de la filosofía y dar cuenta del pragmatismo tanto epistemológico como filosófico, político y ético.[396] Hemos

395 Rorty, *Consecuencias del pragmatismo,* p. 247.
396 G. Bello, «Pragmatismo y Neopragmatismo», *Daimon*, 22, Murcia, 2001, pp. 78 y ss.

analizado de qué modo el antiesencialismo y el antirrepresentacionismo daban lugar a una concepción de la verdad como justificación social.[397] una verdad que no dependía de esencias ni de representaciones del mundo, sino que era «más bien en el vocabulario de la práctica que en la teoría donde podemos decir algo provechoso sobre la verdad».[398] Esta primera caracterización del pragmatismo rortyano como anti-epistemología nos llevaba hacia una idea de verdad cautelar, encargada de hacernos notar la contingencia de nuestras creencias y, por ello, situarnos frente a un escenario marcado por el etnocentrismo. Es desde esa contingencia, desde el sabernos parciales, determinados, sometidos a los arbitrios de un espacio y un tiempo, desde donde es posible continuar la andadura pragmatista. Nada nos puede librar de la contingencia de ser como somos, de haber sido enculturados de una manera determinada.[399] Y si nada nos puede librar de dicha contingencia, si el pragmatismo nos obliga a asumirla como propia, es porque no existe un fundamento último que nos procure un punto de apoyo necesario, universal e inmutable. Así, el pragmatismo se levanta contra el fundacionalismo como consecuencia de su crítica epistemológica a la representación y a la esencia.[400] Marcado el giro pragmático en el terreno epistemológico como la renuncia a la representación, la esencia y el fundamento, el neopragmatismo se propone una concepción de la filosofía basada en la verdad como producto social, el lenguaje como instrumento, el sujeto como efecto lingüístico y la sociedad como comunidad escindida o apolítica. Dicho de otro modo, una vez marcada la renuncia a la epistemología, el neopragmatismo deberá saldar cuentas con la filosofía misma a través de las ideas de contingencia, justificación y utilidad. Ideas que van a constituir, como veremos, el núcleo del pragmatismo filosófico rortyano, última caracterización del neopragmatismo antes de la incursión en el territorio político. Sin duda, el intento rortyano de establecer un pragmatismo filosófico más allá de sus críticas y consecuencias epistemológicas posee su raíz en el giro hermenéutico[401] y sus prácticas narrativas que el mismo Rorty se encargó de analizar pormenorizadamente en

397 MacCarthy, *Ironie privée et décence publique,* p. 83.
398 Ib., p. 244.
399 Rorty, op. cit., p. 31.
400 Rorty, *El pragmatismo. Una versión,* p. 43.
401 James Risser, «Rorty's Pragmatism as Hermeneutic Praxis», *Modern Schoolman,* 63, 1986, pp. 275-287.

La filosofía y el espejo de la naturaleza, concibiendo aquella como filosofía edificante o *Bildung,* en contraste con la filosofía que pretendía hallar las verdades inmutables del sujeto. Dicho «giro hermenéutico» contemporáneo, unido al contextualismo de autores como Kuhn, proveerá a Rorty de las herramientas narrativas e interpretativas que le permitirán desarrollar una concepción filosófica del pragmatismo.[402]

De la hermenéutica contemporánea, con Gadamer como paradigma, Rorty extraerá importantes consideraciones. La hermenéutica de Gadamer, para Rorty, es antiesencialista y consagra el fin de las descripciones privilegiadas de la realidad, asume el conflicto y la pluralidad en las interpretaciones, nos ofrece sugerentes nociones acerca de la historia de la filosofía, de la concepción del sujeto y su relación con la verdad y de la tarea misma del pensar como orientada a proveernos de una suerte de educación *(Bildung)* que nos enfrentará a la tarea de descreer de la epistemología, de creer en la capacidad imaginativa de nosotros mismos y de abrirnos a la comunidad que nos abraza. Pese a que la lectura rortyana de la hermenéutica de Gadamer cuenta con numerosas inconsistencias, tratándose, según numerosos comentadores, de una lectura parcial y sesgada,[403] resulta esclarecedor detenerse en dos de las ideas rortyanas sobre la utilidad de la hermenéutica gadameriana: el concepto de *contingencia* y el concepto de *educación* o *Bildung*. Ambos conceptos remitirán al problema de la narratividad o, en la interpretación rortyana de dicha narratividad, a la redescripción. Sin lugar a dudas, una de las aportaciones más innovadoras de la hermenéutica gadameriana es el abandono definitivo del concepto de verdad como representación o, en palabras de Rorty, la renuncia a la epistemología, hallando un espacio, el hermenéutico, que la epistemología ha tratado de evadir. Con ello, la hermenéutica nos propone una concepción filosófica en la cual la verdad se vuelve problemática al abrirse a la cuestión de la comprensión, en tanto la verdad depende de una experiencia —de corte lingüístico— vivida en el seno de una situación determinada y, por lo tanto, su reducción epistemológica correspondería a una reducción de la vivencia misma del ser humano. Ahora bien, si la hermenéutica, en su

402 J. M. Bermudo, *Filosofía política III,* Barcelona, Serbal, 2005, p. 448.

403 J. Donald , «Gadamer, Rorty, Hermeneutics, and Truth: A Response to Warnke's Hermeneutics and the Social Sciences: A Gadamerian Critique of Rorty», *Inquiry,* 29, 1986, pp. 355-361.

lectura rortyana, rechaza el conocer como finalidad del pensar, ¿cuál será entonces su finalidad, su sentido, su dirección? Y es aquí donde Rorty introduce su versión de la hermenéutica gadameriana, y en particular el concepto de *Bildung* como finalidad de la tarea filosófica. Rorty conecta el concepto de *Bildung* con el momento en que los discursos anormales, libres de toda epistemología, forjan nuevas descripciones, y hace de él, traduciéndolo como «edificación», la finalidad y el sentido de la labor filosófica. Anteriormente analizamos el modo en que Rorty entiende la filosofía edificante, opuesta a la idea de filosofía tradicional de corte epistemológico. Ahora, sin embargo, se trata de detallar la interpretación que realiza del concepto hermenéutico de *Bildung,* concepto que Rorty extrapola hasta los límites mismo de la hermenéutica, cumpliendo así el paso del giro hermenéutico al giro pragmático, completando la idea de un pragmatismo no solo antiepistemológico, sino filosófico —o antifilosófico—. La primera característica de este concepto es negativa, es decir, se levanta por oposición a la epistemología y reclama a su vez el puesto de ella no en cuanto método sino en cuanto finalidad de la labor filosófica. La edificación será la tarea a realizar por la filosofía que renuncie al espejo de la naturaleza, a la representación y al esencialismo. En segundo lugar, esta edificación encontrará su modelo de actuación no en los grandes consensos, sino en los discursos considerados anormales, en los que se dan reglas y métodos más allá de la idea de una conversación infinita que todavía no ha sentado las bases prácticas de justificación. Este modelo permitirá que la edificación se libre de los lastres que la epistemología arrastraba, en concreto de la confusión entre verdad y justificación y de la creencia de poder encontrar un criterio más allá de toda justificación social. La edificación, así, cuenta con las características de su antiepistemología, su anormalidad y su carácter eminentemente conversacional. Además, es consciente de la inconmensurabilidad que se sucede de la renuncia a cualquier criterio de objetividad, pero no cae en el relativismo, sino que, en su condición abierta, de conversación sin reglas objetivas, no exige la traducción inmediata de todos los vocabularios al suyo, sino que, en virtud de su carácter, es lo suficientemente maleable como para adaptarse a otros vocabularios. Se trata de la capacidad de sacarnos de nosotros mismos, de nuestra normalidad, y permitir la travesía hacia espacios inconmensurables de otro modo. Para ello, sustituyendo la apertura gadameriana a lo universal por la apertura hacia el otro, Rorty nos propone un deseo de edificación

opuesto al deseo de verdad en el que uno emerge de su particularidad y se abre a otras culturas, pero no solo a ellas, sino a otros pasados y a otras posibilidades de lectura de la historia.[404]

Dicha cultura edificante nos ofrece el dibujo de una cultura posfilosófica en la medida en que la filosofía tradicional no es capaz de asumir la antiepistemología, el anti-esencialismo y el anti-representacionismo que constituyen la base misma de la edificación. La cultura filosófica tradicional, en cuanto representante del discurso normal, queda fuera del ámbito privado, del ámbito irónico caracterizado por las constantes redescripciones que conducen a la creación de sí. Por otro lado, la cultura filosófica tradicional tampoco puede asumir la contingencia de sabernos etnocéntricos y no cumple con el requisito de apertura hermenéutica a regiones inconmensurables que posibilitan el diálogo y una comunidad contingente. De hecho, ni siquiera la hermenéutica cumple con esta función, pues, para Rorty, dicha hermenéutica es parasitaria en la medida en que depende de la confianza en una epistemología, sobredimensiona el presente y la tradición y no es capaz de dar el salto hacia una redescripción privada de la propia vida.[405] Tan solo el pragmatismo se nos ofrece como una filosofía públicamente válida y útil a la hora de aceptar una tradición contingente, encarnada por una comunidad lingüística que justifica sus creencias mediante acuerdos que forman un marco común de razonabilidad sometido a progresos azarosos. Y al mismo tiempo nos ofrece el instrumento filosófico más útil a la hora de defender tanto la contingencia que posibilita la apertura hacia lo otro —lo inconmensurable, otras culturas— como la política liberal a través del respeto de la demarcación público/privado. En el otro lado, en lo privado, ya analizamos anteriormente la posición de lo filosófico, en la medida en que tan solo la filosofía edificante e irónica, de raíz posnietzscheana, librada de sus sueños de autonomía —pragmatizada—, se nos ofrece como único habitante válido y útil de dicho espacio. Con ello, la cultura posfilosófica se nos presenta como el triunfo del pragmatismo sobre la cultura filosófica, tanto tradicional como posmoderna, tanto analítica como continental. El pragmatismo filosófico quedaría definido entonces como el establecimiento de una cultura posfilosófica en la

404 Ib., pp. 325-326.
405 Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* p. 331.

que lo público quedase definido como ausencia de filosofía (sustituida esta por un pragmatismo político) y lo privado quedase definido como ausencia de política (sustituida esta por un pragmatismo filosófico irónico, de corte postnietzscheano, como vimos anteriormente).

> En una cultura post-filosófica, vemos que la filosofía no puede aspirar a más. No puede dar respuesta a preguntas relativas a la relación que el pensamiento de nuestros días […] guarda con algo que no sea simplemente un vocabulario alternativo. Así pues, la filosofía consiste en un estudio comparativo de las ventajas y de los inconvenientes de las distintas formas de hablar.[406]

A través del giro lingüístico y del giro hermenéutico, Rorty cumple el giro pragmático definido, negativamente, como una antiepistemología para, después, definirlo como una antifilosofía, o, en sus propias palabras, como el establecimiento de una cultura posfilosófica. Contra la filosofía tradicional, la filosofía crítica, sus verdades, falsedades, aciertos y miserias, Rorty opone un mecanismo pragmático en el que la labor del pensamiento queda reducida a un criterio de utilidad en lo público y a una creación de sí irónica y redescriptiva en lo privado. El método pragmático, que en un principio podría revelarse como un antimétodo, se nos presenta como un mecanismo preciso y complejo que nos conduce desde la crítica de las formas de objetividad hasta el establecimiento de una cultura posfilosófica. Cultura filosófica en la cual los espacios del pensamiento quedan sometidos a un pragmatismo del que, todavía ahora, desconocemos su estatuto preciso. Es necesario entonces completar el giro hasta el extremo de lo político para poder ofrecer su rostro exacto, su intención y su problemática.

Antes de pasar a analizar el giro político del pragmatismo es necesario recopilar los problemas que hasta aquí hemos apuntado para, de este modo, poder observar con una cierta perspectiva la complejidad que se sucede de una apuesta como la rortyana. La lectura de Rorty que hemos puesto en funcionamiento nos indica que en un primer momento observamos una división, metaética y metafilosófica que atravesará los diversos campos de reflexión —filosófico, político y moral— bajo la forma de público y privado. Dicha división, orientada según las pautas de una opción política liberal, establece los ámbitos de aceptación de una ontolo-

406 Rorty, *Consecuencias del pragmatismo,* p. 54.

gía de la contingencia, expresada en lo público bajo la forma de la comunidad lingüística contingente basada en la identificación mutua, y en lo privado, a través de la ironía y la creación de sí. Para sellar dicha actuación, Rorty precisa no solo acabar con la verdad epistemológica, sino también con el esencialismo, fundacionalismo, la objetividad y la universalidad. Con este objetivo comienza a plantearse la necesidad de un método que permita librarse de estas cargas, contrarias a la división público/privado y contrarias a la defensa adecuada de la política liberal. Dicho método recibe el nombre de neopragmatismo y se caracteriza, en primer lugar, por una combativa antiepistemología que, sustituyendo la razón por la conversación y la objetividad por la solidaridad, aboga por diluir el concepto de verdad en la justificación social a través de consensos. En segundo lugar, el neopragmatismo se quiere filosófico en la medida en que, a través de la hermenéutica y del pragmatismo clásico, instituye el concepto de *edificación* como meta final del pensamiento. Un concepto que pasa por asumir la contingencia de la enculturación y, por tanto, la pertenencia a una comunidad contingente y etnocéntrica, y por aceptar el poder creativo que, en cuanto redescripción del pasado y de la propia biografía, pertenece a la capacidad imaginativa del individuo privado. Con ello, el neopragmatismo apuesta por una cultura posfilosófica caracterizada por ausencia de política en lo privado y ausencia de filosofía en lo público. Elementos, para Rorty, cruciales a la hora de defender el liberalismo político. La situación de la filosofía crítica a la que aquí veníamos haciendo referencia a partir de su revitalización foucaultiana se encuentra en una situación complicada, ya que, para sobrevivir en esta cultura posfilosófica, debe apartar aquellas aspiraciones críticas de cambio social y respetar la división que le impide entrar en el ámbito público: debe renunciar a las marcas características de su propia labor. Por otro lado, la filosofía tradicional, aquella que se cimentaba en una epistemología fuerte, en una ontología clásica, aspirando a la objetividad y la universalidad, queda apartada de los dos ámbitos, pues ni cumple con el devenir irónico de lo privado ni con la contingencia de lo público, y solo es considerada en la medida en que, por algún azar, algún elemento de su reflexión resulte útil a la defensa política de la democracia liberal. Es este escenario, pues, en el cual Rorty nos emplaza. Y es precisamente en el seno de este escenario en donde se nos plantean los problemas que hemos ido indicando a lo largo del desarrollo de esta lectura. Problemas que no competen a la crítica de la posición rort-

yana, sino que surgen paralelos al trazado del propio Rorty. Dividiremos los problemas, de acuerdo con su naturaleza, en epistemológicos, filosóficos y políticos, siendo conscientes de que todos ellos mantienen una estrecha relación y apuntan a un lugar de llegada similar. En cuanto a la epistemología, se nos aparecen dos cuestiones principales, a saber, el problema de la justificación y el de la utilidad. Parece suponer Rorty una conexión interna entre la justificación social de una creencia y su utilidad. Baste recordar el análisis de la verdad como metáfora para observar de qué modo se trazaba la conexión entre una metáfora que pasaba a ser de uso habitual y su utilidad para con la democracia liberal. Por otro lado, la concepción de la verdad pragmatista clásica se centraba en el concepto de utilidad práctica como el lugar desde el cual poder evaluar distintas verdades: «para los pragmatistas toda investigación —sea científica o moral— sigue las pautas de una deliberación en torno a las ventajas relativas de diversas alternativas concretas».[407] Sin embargo, en la presentación de su opción neopragmatista, Rorty se demora ampliamente a la hora de mostrar el equívoco entre verdad y justificación, concluyendo que la verdad no es algo distinto a la justificación y que dicha justificación es un producto social fruto de un consenso compartido en el seno de una comunidad a través de prácticas establecidas. La justificación de las creencias se da en la práctica, pero en la práctica aceptada consuetudinariamente por una comunidad lingüística que comparte un mismo vocabulario general. Con lo que, en el análisis epistemológico de la justificación no observamos la conexión entre verdad y utilidad que otros análisis de aquella sí que procuraban, ya que, si optamos por un tipo de justificación por el consenso de una comunidad, estaremos cerca de las posiciones habermasianas que pretenden hallar un procedimiento garante de la validez de dicha verdad. Rorty no acepta el procedimentalismo rawlsiano en cuestiones de justificación, pero tampoco explicita la conexión entre justificación y consenso en su análisis epistemológico: la deja abierta, y en esta apertura cabe todo, desde el consenso habermasiano hasta la imposición de un hábito o de una práctica social por la fuerza, pues el consenso al que se refiere Rorty queda caracterizado por el uso, por la práctica, por el vocabulario general y normal que una comunidad

407 Ib., p. 246.

adquiere. Sin embargo, el particular carácter lingüístico de toda justificación nos puede ofrecer una solución. A este respecto, Vattimo afirma en relación al contexto rortyano que aquí venimos apuntando que «el lenguaje obra como mediación total de la experiencia del mundo sobre todo en cuanto lugar de realización concreto del *ethos* común de una determinada sociedad histórica […] [*ethos* que se manifiesta] en el arte de la persuasión mediante discursos».[408] Es, pues, según Vattimo, la retórica de la conversación el lugar en el cual los desarrollos de la investigación, la justificación de las creencias, se ven dirigidas y sancionadas. Es la retórica, los juegos de persuasión, la que que transmite la justificación de una creencia al lenguaje común, a la comunidad lingüística.[409] Así, la retórica pasa a ocupar el lugar de arbitraje de la justificación que anteriormente poseía la razón, abriendo la reflexión al hecho de que los acuerdos que una comunidad estima como razonables y que pasan a formar parte de su acervo común son dirigidos y refrendados por el lenguaje mismo en su capacidad retórica, eliminando de este modo la línea trazada por Habermas entre manipulación retórica y argumentos válidos:

> Si dejamos de pensar en la razón como fuente de autoridad, y pensamos en ella simplemente como un proceso de consecución de acuerdos mediante la persuasión, entonces la dicotomía platónica y kantiana entre razón y sentimientos comienza a desvanecerse. Esta dicotomía puede reemplazarse por un continuum de grados de superposición de creencias y deseos.[410]

Mediante la persuasión se cierra el abismo entre razón y sentimientos impuesto por la arquitectura kantiana, de tal modo que la sustitución de la razón por la solidaridad – que Rorty proclama numerosas veces- se cumple en el reconocimiento del lenguaje como retórica, en la justificación de las creencias cuyo esquema es retórico, fundado en la persuasión. Sin embargo, no se trata de una persuasión ciega, de una batalla nietzscheana en la cual la tarea filosófica pasa por desgranar genealógicamente las verdades vencedoras. La persuasión rortyana es un mecanismo estratégico, perfectamente anclado, en el que se deben distinguir dos modos de utili-

---

408 G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermeneútica en la cultura posmoderna,* Barcelona, Gedisa, 1987, p. 117.
409 Ib., p. 121.
410 Rorty, *Pragmatismo y política,* Barcelona, Paidós, 1998, p. 121.

zación, uno deseable y otro indeseable,[411] para poder lograr un desplazamiento con respecto a las posiciones de Nietzsche o Foucault, para quienes la persuasión implicaba necesariamente poder. La persuasión indeseable, la que implica poder, es decir, el ejercicio de un poder sobre otro, es aquella que se utiliza en lugar de la fuerza, aquella que pretende modificar el comportamiento de la gente no trabajando en sus creencias y deseos, sino manipulando los sentimientos para que, como ocurría con las juventudes hitlerianas, a través del odio y el miedo se consiga un comportamiento totalitario. En cambio, la otra persuasión, la persuasión correcta, la persuasión democrática, es aquella que apela a las creencias y deseos, a las ventajas de modificar una conducta mediante la narración, la literatura, un tipo de educación basado en la identificación mutua. Sin embargo, ¿cuál es realmente la diferencia entre persuasión racional y persuasión ejercida por el poder? Rorty indica que la diferencia es la violencia, es decir, mientras que la persuasión racional respeta en todo momento el principio de no crueldad, la persuasión violenta no lo respeta. Sin embargo, existe una diferencia quizás más crucial: la persuasión racional respeta el ámbito privado, mientras que la persuasión violenta no lo respeta, inmiscuyéndose en las creencias privadas del auditorio. La persuasión violenta es absolutista en el sentido de que trata de persuadir al sujeto entero, en todos sus ámbitos, tal y como ocurre en los regímenes totalitarios. En cambio, la persuasión racional respeta la división liberal, y persuade en el sentido de mostrar narrativamente de qué modo es ventajoso para el sujeto someter sus creencias privadas a la justificación de una audiencia determinada y mantener sus creencias privadas (siempre y cuando respeten el principio de no crueldad sobre los otros) en el puro ámbito de las creencias. Así, se nos muestra más claro el vínculo entre persuasión y utilidad liberal. Y es que, en tanto que la persuasión que gobierna la justificación de las creencias pertenece al ámbito público, dicha persuasión, que se separa de la persuasión por la fuerza en la medida en que se quiere racional, debe estar reglada a su vez por el principio de utilidad a la democracia liberal. Es así como Rorty puede afirmar que el abandono de la epistemología y el reconocimiento de la persuasión como fundadora de consensos es el mejor modo de defender la política liberal, pues esta persuasión, así como cada uno de los consensos que forja, deben estar necesariamente

411 Rorty, *El pragmatismo. Una versión,* pp. 127 y ss.

orientados hacia la utilidad de lo público, entendiendo utilidad como la mejor manera de defender nuestra sociedad liberal, como la mejor manera de tomar partido por ese *nosotros,* los liberales, núcleo constituyente de la comunidad en la que se inscriben las creencias, las justificaciones y la persuasión misma. Una comunidad no contingente poseería ideas sólidas de verdad y justificación, pero no se correspondería con la comunidad contingente que, según Rorty, es la única opción de la que se puede suceder una defensa total del liberalismo que no precise fundamentos filosóficos.[412] De este modo, la persuasión como práctica de la conversación democrático-liberal va a ser el puente ético que permita construir un *nosotros* más inclusivo, intentando seducir a otras tradiciones con los beneficios de la democracia liberal, ya que la racionalidad entendida como tolerancia «va unida a una confianza en la persuasión más que en la fuerza, a una inclinación a discutir las cosas antes que luchar, quemar o desterrar».[413] Con ello, Rorty responde a la problemática epistemológica vinculando en el extremo la justificación a una cuestión a la vez ética y política. Por un lado, la justificación, en cuanto racional, está sometida a lo público y a la democracia liberal, ya que la audiencia ante la cual debe refrendarse una creencia no es otra que el *nosotros,* constituido previamente como comunidad lingüística, contingente y liberal que alcanza consensos no porque se respeten ciertos procedimientos objetivos, sino porque dichos consensos se instauran como prácticas útiles ampliamente aceptadas que cumplen con los principios de la democracia liberal.[414] Por otro lado, la justificación de una creencia supone el paso de la razón a la solidaridad, es decir, sustituir la materia prima de la conversación, esto es, las razones, por los sentimientos, la justicia por la solidaridad. Así, el *nosotros* se nos aparece ya como una comunidad lingüística, definida ontológicamente como *contingente*, epistemológicamente como *audiencia ante la cual debe justificarse una creencia que quiera dar el salto a lo público,* políticamente como *liberal-demócrata,* y éticamente como *solidaria;* en una palabra, como comunidad *posfilosófica*.

412 Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad,* pp. 70-71.

413 Rorty, *Pragmatismo y política,* p. 82.

414 «El insuficiente tratamiento rortiano del nosotros es quizá uno de los puntos más débiles de su pragmatismo. Su ya aludida ingenuidad, al ver en el nosotros el producto de una sola tradición, aproblematiza precisamente las decisiones más trágicas a las que nos vemos forzados en el seno de nuestra cultura occidental», Rafael del Águila, «El caballero pragmático: Richard Rorty o el liberalismo de rostro humano», *Isegoría,* 8, 1993, pp. 26-48, p. 85.

11. EL GIRO POLÍTICO DE LA FILOSOFÍA

En una interesante conceptualización, R. Bernstein[415] nos señala que en la obra de Rorty encontramos una defensa del pragmatismo que no se ajusta totalmente a la pura letra. La defensa del pragmatismo, según Bernstein, no responde tan solo a lo que se explicita en el texto de Rorty, sino a lo que se denomina «subtexto», es decir, el conjunto de cuestiones latentes que funcionan de modo implícito en la trama de un texto. Concretamente, para Bernstein, el subtexto rortyano es el producto retórico que se sucede de su defensa explícita del pragmatismo. Dicho producto retórico funcionaría como una suerte de persuasión que se adjunta a la defensa habitual del pragmatismo, realizada con argumentos filosóficos. El «subtexto» rortyano, la retórica de sus escritos, la persuasión que conllevan, nos remite a la capacidad de seducción de su propia obra. No en vano Rorty ha señalado numerosas veces que la persuasión, la retórica, es el modo de funcionamiento de la justificación social en una sociedad posfilosófica. Así pues, la capacidad de persuasión de una obra sería tan importante como sus argumentos explícitos, lo cual es utilizado extensamente por Rorty en su modo de expresión, sus críticas mordaces, sus ejemplificaciones extremas… Su estilo filosófico toma conciencia del subtexto que acompaña a todo texto, de la capacidad de persuasión, y la utiliza; utilización que, según comentadores como E. Laclau, resulta ilegítima y lleva hacia una banalización o hacia una suerte de contradicción performativa que aquí no considera-

415 R. Bernstein, *Perfiles filosóficos,* Madrid, Siglo XXI, 1991, p. 120.

remos.[416] Sin embargo, en la lectura aquí emprendida, el subtexto rortyano no consistiría tanto en una defensa retórica del pragmatismo como en una defensa retórica y persuasiva de la liberal-democracia. Tanto lo dicho como lo no dicho corresponderían entonces a una defensa persuasiva y argumental de aquello que es mejor para el mantenimiento, el progreso y la ampliación de la democracia liberal, expresada en ese *nosotros* que forma la comunidad liberal. En este caso, la defensa persuasiva y argumental de aquello que resulta útil para la democracia liberal no es fruto de una filosofía pragmática, sino que es una consecuencia de la asunción de una opción política previa a toda la armadura filosófica, anterior incluso a la división metafílosófica entre lo público y lo privado, ya que dicha división no es sino una consecuencia de asumir que la tarea, el *ethos* que es necesario seguir, viene gobernado y dirigido por la política liberal. Así, el pragmatismo y la ontología de la contingencia son dos de los desarrollos principales de una opción política que encuentra en el terreno filosófico el mejor escenario para desarrollarse. Llevando al extremo esta lectura, se podría afirmar que, quizás, toda la obra rortyana pudiera algún día considerarse como el subtexto de un texto nunca escrito: el de la derrota de la filosofía, el del triunfo de la opción política liberal a través de la brecha que produjo la intervención política en la filosofía.

Podríamos definir en un primer momento el giro político en la obra de Rorty como una suerte de radicalización del giro político rawlsiano, que se basaba en la sustitución de la metafísica por la política. Efectivamente, hay en Rorty una renuncia a la metafísica y, en general, a cualquier posición que intente encontrar un fundamento, sustituyéndose esta falta de fundamento metafísico por una labor política previa. Como decía Rorty a propósito de Rawls, primero se pone la política, y después, la filosofía. Orden de prioridades que también puede aplicarse a la andadura rortyana. Sin embargo, el giro político rortyano posee más matices

416 «Esta transición ilegítima que pasa de exponer las razones a favor del pragmatismo […] a derivar de esas razones la defensa de una forma particular de política […] se ve reflejada en el uso ambiguo de algunos términos que son en gran medida parte del vocabulario de Rorty […] Rorty procede a la banalización del lenguaje de la política», E. Laclau, «Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía», en Ch. Mouffe (ed.), *Deconstrucción y pragmatismo,* p. 130.

que el giro político liberal de Rawls, funciona de un modo más profundo y sutil, no es simplemente el resultado de una sustitución, sino que apunta a cuestiones de mayor calado. La primera división analítica que podemos realizar a propósito del giro político rortyano es la de lo explícito y lo implícito, la del giro político vinculado al texto y, por otra parte, la del giro político vinculado al subtexto. Porque en la obra rortyana solo el entrecruzamiento de los dos niveles textuales podrá ofrecernos una perspectiva amplia de las implicaciones del giro político de la filosofía. El giro político de Rorty será explícito en la medida en que, argumentativamente, conduce al giro pragmático de la filosofía hacia la defensa de la liberal-democracia. Y será implícito en cuanto subtexto en la medida en que tras las argumentaciones explícitas funcionan elementos persuasivos orientados a defender una opción política que es previa a tales argumentos. Trataremos primero de sellar el giro político del texto para, después, localizar el giro político del subtexto y poder, así, establecer el sentido de ese giro político que, con Rorty, desata totalmente las implicaciones políticas en la filosofía.

El giro político *textual* viene marcado en la obra rortyana por medio de dos puentes explícitamente trazados: aquel que nos lleva de la contingencia al liberalismo y aquel que nos lleva del pragmatismo al liberalismo. Hasta ahora, hemos desarrollado la redescripción filosófica rortyana a través de una serie de giros: el epistemológico, el lingüístico, el hermenéutico y el pragmático. Queda, pues, un nuevo giro, el giro político, en el que desembocarían todos los anteriores como una suerte de completitud de la tarea redescriptiva. Consideremos primero el giro político que, según Rorty, posee la idea de contingencia. Se nos ha hecho patente que la contingencia es el mejor modo de defender la democracia liberal, al menos en su vertiente antiepistemológica, antirrepresentativa y antifundacionalista. Sin embargo, no encontramos a priori ningún elemento en la idea de contingencia, ni siquiera en una ontología de la contingencia que la ligue con una consecuencia política orientada hacia la democracia liberal. Más bien, a tenor de los desarrollos de la filosofía posnietzscheana —paradigma de la contingencia para el mismo Rorty— podemos pensar que el intento de invadir lo público con los sueños de autonomía privados —con la ironía— es un producto de la misma contingencia, y que, por tanto, dicha defensa de la contingencia difícilmente podría ser considerada como

consecuente con una política como la rortyana.[417] Es así como Rorty se ve obligado a rechazar el salto a lo público de este tipo de contingencia, la ironía pública:

> Rorty rechaza el rico potencial de considerar ironistas públicos a pensadores como Nietzsche y Foucault, críticos, tanto de las formaciones políticas y sociales democrático-liberales que privatizan la autonomía, como del resbaladizo declive que permite que la afirmación de la contingencia del yo se deslice hacia un disciplinamiento conductista […] del sujeto.[418]

Los motivos de este rechazo, en el límite, no son estrictamente filosóficos. En la respuesta al citado artículo de Critchley, Rorty nos ofrece la clave que ya hemos apuntado varias veces: «la gran diferencia entre Critchley y yo debe ser directamente política más que filosófica. […] no necesitamos […] una crítica de la sociedad liberal. En realidad, necesitamos más sociedades liberales».[419] Lo que no acepta Rorty de la contingencia expresada por la filosofía de raíz posnietzscheana es su política. Ahora bien, ¿qué ocurre con el discurso filosófico cuando es posible aceptar una filosofía pero no la política que esta conlleva? En el momento en que se problematiza el puente entre filosofía y política tal y como era concebido tradicionalmente, en el momento en que caen los fundamentos que vinculaban una reflexión con una ética y una política, las intervenciones políticas en la filosofía pasan a ser de un sesgo inédito. Ocurría algo semejante en el momento en que Foucault afirmaba el lado trágico-nietzscheano de la filosofía: el no darse razones, el no justificar la propia crítica, el derivar de una opción por la resistencia una filosofía encargada de perseguir al poder en su ejercicio, todo ello, implicaba un nuevo carácter de la intervención política en la filosofía, un nuevo escenario en el cual la filosofía se diluye en la política y la política en la filosofía, en el que el gesto filosófico es siempre político, siempre enfrentado a la pregunta del poder o la resistencia, siempre consciente de que la tarea de reflexión ya no es inocente, neutral, aséptica, sino que se encuentra embarrada en el fango de las relaciones de

417 S. Critchley, «Deconstrucción y pragmatismo: ¿Es Derrida un ironista privado o un liberal público?», pp. 45-87.

418 Ib., p. 56.

419 Rorty, «Respuesta a Simon Critchley», en Ch. Mouffe (ed.), *Deconstrucción y pragmatismo,* p. 96.

poder, las implicaciones del saber, en la sospecha de la misma filosofía. De un modo semejante, Rorty se niega a asumir la política implícita a una reflexión filosófica sobre la contingencia. Pero ¿por qué elegir entonces dicha filosofía, de carácter político marcadamente contrario al propio? La respuesta, deberá venir de la mano del análisis político del subtexto, ya que entra en el territorio de la persuasión. Ahora, sin embargo, bastará con analizar los desplazamientos explícitos que provoca Rorty en esta particular asunción de la contingencia de la filosofía de raíz posnietzscheana. Y dicha asunción vendrá dada por la inclusión forzada de la filosofía irónica dentro de la división público/privado, privándola de toda posibilidad de armar una ironía pública. Como ya hemos visto, la asunción de la contingencia deberá amoldarse a dos ámbitos diferentes que requieren desarrollos diferentes de la idea misma de la contingencia. El primer ámbito, el privado, poseerá un desarrollo irónico. El segundo, el ámbito público, poseerá un desarrollo pragmático de la contingencia. Pero, una vez marcados de nuevo los lugares de desarrollo de la ontología de la contingencia rortyana, volvamos a la cuestión que aquí venimos planteando: ¿en qué medida implican estos desarrollos un abrazo de la política liberal? La respuesta que podemos encontrar en la letra rortyana es diferente en lo que se refiere a contingencia aplicada a la esfera privada y a la pública. El hilo que conecta la contingencia privada con la opción política liberal es, en un principio, de corte negativo: la contingencia privada *no se opone* a una opción política liberal: «A nosotros, los pragmatistas, la ausencia de una naturaleza humana intrínseca, y por tanto, de obligaciones morales connaturales, nos parece compatible con todas y cualesquiera decisiones sobre el tipo de vida a elegir o el tipo de política a proseguir».[420]

La contingencia privada es, en principio, compatible con todas las opciones políticas. Pero, puesto que dicha contingencia habita un espacio previamente constituido donde no caben la sublimación de los sueños de autonomía a lo público, el desarrollo de dicha contingencia bajo la forma del ironismo no permitirá ninguna opción política que suponga la transgresión de lo privado. Con ello se anula la posibilidad de colegir una política pública de la contingencia privada. No hay posibilidad de fundar una política pública desde la filosofía que habita los territorios privados. El

420 Rorty, *Heidegger y otros pensadores contemporáneos,* p. 187.

único grado político que admitirá la ironía será aquel que tenga que ver con la propia vida y que no se inmiscuya en las cuestiones de lo público. Se trata de nuevo de la deserción política de la filosofía en la medida en que es aquí, en lo privado, en donde la filosofía, bajo su forma edificante e irónica, cuenta con un mayor protagonismo una vez sumidos en el escenario posfilosófico. Así, la contingencia privada, la ironía, es compatible a la vez con todas y con ninguna de las opciones políticas tradicionales. Allí donde hay filosofía, no existe política, y, como veremos, donde existe política, no hay filosofía.

> No se admiten las críticas culturales y políticas, de inspiración filosófica, de las instituciones y de las prácticas liberales. El teórico simplemente se detiene en los límites de la esfera pública… No debe haber ilusorias apelaciones públicas a las ideas de razón, de verdad o de justicia que trasciendan el consenso dominante, ni al análisis a gran escala de la sociedad contemporánea que pongan en cuestión sus estructuras básicas.[421]

Sin embargo, bajo la llamada a la creación de sí, al ironismo privado y solo privado, a la redescripción de la propia biografía, a esta particular contingencia aplicada al propio vocabulario y al yo, existe una opción política que viene marcada por el hecho doble de limitar la contingencia a lo privado e inscribirla en esta esfera, previamente configurada como aquella que resulta más útil a la democracia liberal. De hecho, Rorty no cesa de afirmar que la pérdida de las esencias y la asunción de la contingencia es lo que resulta más útil para la defensa de la opción liberal democrática. La constitución de un ámbito irónico en el que el sujeto, desgajado de toda preocupación política, centre sus esfuerzos creadores en la perfección de sí mismo no deja de ser, además de una sugerencia persuasiva, un modelo de actuación y reflexión ético-política determinado, una manera de enfrentarnos a nuestro propio mundo y de asumirlo a través de una red categorial que es claramente política tanto en su logro de hacer estallar las concepciones políticas clásicas como en su configuración práctica. Con todo ello, podemos afirmar que la contingencia privada o la ironía tienden un lazo con aquella opción política que implica la construcción de la esfera de lo privado como inconmensurable con lo público. Y, la principal caracte-

---

421 Th. McCarthy, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea,* Madrid, Tecnos 1992, p. 35.

rística de este lazo es la de anular toda posible referencia a una política que no se suceda de la citada división. Así, si en un primer momento, la ironía se nos presentaba negativamente como el lugar donde no se puede dar ninguna opción política —pues es el territorio de la pura contingencia, creación de sí y de duda de los vocabularios últimos—, también se nos presenta, positivamente, como el lugar que asume los principios políticos configuradores de la división público/privado, anulando toda opción política que no los asuma como propios.

Por otro lado, la ligazón entre la contingencia pública y la opción política se nos muestra de un modo más claro, directamente positivo, a través de dos motivos principales: la constitución de un *nosotros* y la asunción del pragmatismo. Efectivamente, como hemos ya señalado, la comunidad contingente se identifica en Rorty con un *nosotros* lingüístico, contingente, considerado como una audiencia ante la cual deben refrendarse las creencias en tanto dicho *nosotros* se encuentra hilvanado por un vocabulario común que conforma el trasfondo colectivo que nos permite salir del ámbito privado. Pero, además, dicho *nosotros* es explícitamente formulado por Rorty como un «nosotros liberal», es decir, como la comunidad que comparte los valores y la política propios de la democracia liberal norteamericana. El *nosotros* rortyano funciona como un indicador táctico, como algo dado que veta el camino a la posibilidad de concebir en la filosofía rortyana un *nosotros* diferente que no sea necesariamente liberal, solidario, democrático o contingente. El carácter inclusivo del liberalismo rortyano, marcado fundamentalmente por la voluntad de apertura hermenéutica a otros vocabularios, queda reducido a un mero gesto esteticista en el momento en que el *nosotros* que define, precisamente, la amplitud del vocabulario común es formado de manera exclusiva sobre un hecho derivado de una opción política. Con ello, la inclusividad de la comunidad se nos revela fundada en una exclusión anterior, por medio de la cual se define el horizonte de lo público de un modo político. Críticas como las de R. Bernstein, E. Laclau, T. MacCarthy, N. Fraser, S. Critchley y Ch. Mouffe, apuntan precisamente a la caracterización de este *nosotros,* denunciándolo como profundamente ideológico:

> En realidad, se comienza a tener la impresión de que Rorty sustituye el mito epistemológico de lo dado, que él mismo ha desmitificado, por el mito histórico de lo dado. Nos habla de «nuestras» prácticas, de «nuestra tradición», de «consenso» de una comunidad, como si todo se tratase de un dato histori-

> co. No ve que utiliza una variante del argumento que él mismo ha intentado desacreditar. ¿Porqué la democracia liberal no necesita justificación? Porque recibe toda la justificación que necesita del llamamiento a nuestras intuiciones morales y políticas comunes, al consenso de la comunidad histórica local con la cual nos identificamos.[422]

De este modo, numerosas críticas apuntan al hecho de que la filosofía rortyana instaura, bajo la apariencia de un *nosotros,* la hipóstasis de un *yo,* es decir, de una opción política personal —la rortyana— a través de la cual se pretendería fundar todo el sentido y todo los horizontes posibles de una comunidad, inclusiva en la medida en que trata de persuadir al otro, a eso que se contrapone al *nosotros,* para que asuma los principios de la configuración de lo público. Sin embargo, Rorty no emplea una definición rigurosa y constante del *nosotros.* Dicho concepto es lábil, sometido a permanentes mutaciones y redefiniciones. De hecho, es el contexto, la audiencia, la que marca la definición misma del *nosotros.* Unas veces, el *nosotros* responde a aquella comunidad de intelectuales que se opone a que la religión marque el destino de los pueblos; otras, al conjunto de pensadores liberales que coinciden en marcar la necesidad de alejar los sueños de autonomía privada de lo público; otras, al conjunto de pensadores que renuncian a la epistemología y a la objetividad; otras, al segmento de personas que se levantan contra la violación de derechos humanos; y otras, a aquellos que están convencidos de que la solidaridad es el mejor método para lograr una sana convivencia. Rorty emplea un *nosotros* para cada situación filosófica, identificándose con una comunidad siempre cambiante y contradictoria, siempre trenzada de acuerdos y desacuerdos, características ideales para Rorty de una democracia liberal sana. Es necesario convenir que el *nosotros*, en la filosofía Rortyana, funciona como un *factum* histórico sometido a la contingencia de la misma conversación. Cada definición del *nosotros* produce un «otros» por negación que es posteriormente recusado por medio de la definición de un nuevo *nosotros* que trata de incluirlo produciendo un nuevo «otro», que a su vez trata de incluirse en un nuevo retomar la discusión. El juego entre inclusión y exclusión es, en Rorty, fruto de un delicado equilibrio entre el consenso y el disenso, entre los conflictos profundos que separan dos vocabularios y el acuerdo instin-

422 R. Bernstein, op. cit., p. 15.

tivo que se da en el momento de defender causas diversas. Baste hacer referencia al posnietzscheanismo, excluido como *nosotros* en el momento de definir una comunidad pública liberal, pero incluido en el momento de atacar la epistemología, la religión o la violación flagrante de los derechos humanos. Con ello se hace complicada una definición positiva de ese *nosotros* cambiante y mutable. Pero es posible trazar una mínima definición de ese *nosotros* cambiante a través de todo lo que hemos visto.[423] Se trata de un *nosotros* ligado a una cierta tradición democrática liberal (ejemplificada por Jefferson, Dewey, Berlin y Rawls), definida por el acuerdo con ciertos valores y creencias básicas pertenecientes a la democracia liberal y el desacuerdo con ciertas premisas epistemológicas, esencialistas y objetivistas, y, finalmente, determinado por un ámbito geográfico y temporal concreto, asumidamente etnocéntrico. Es decir, un *nosotros* que se nos define a la vez profundamente político y profundamente sabedor de la contingencia implícita en dicha opción. Así, el *nosotros* se definiría, además de por la contingencia, el vocabulario compartido y audiencia de justificación, por pertenecer a una tradición moderna, compartir unos valores democrático-liberales, rechazar el universalismo y saberse etnocéntrico. El *nosotros* sería el horizonte común, la tradición y el anclaje de los valores morales y políticos liberales a partir de los cuales es posible comenzar y mantener indefinidamente una conversación. Dicha conversación, la conversación de Occidente, estaría fundada en una exclusión, pero, sin embargo, poseería una vocación inclusiva al tratar de asumir en la conversación y en la maleabilidad misma del *nosotros* el mayor número de *otros* posible. Ahora bien, ¿acaso no es un elemento estratégico, retórico y persuasivo esa posibilidad de utilizar un *nosotros* maleable, adaptado a cada caso y a cada audiencia? ¿Y acaso no es profundamente político el hecho de que el punto de partida de la conversación deba, necesariamente fundarse en este espacio definido como liberal? Si así fuera, ¿no sería esto el anuncio, correlativo a la cultura posfilosófica, del fin de lo político? Preguntas, estas, que corresponden al análisis del subtexto rortyano, y no del texto. Subtexto, pues, que posee el cometido de desvelar el sentido y la dirección de ese *nosotros* mutable, adaptable y definido en el texto como excluyente, en la medida en que participa explícitamente de la opción

423 R. del Águila, op. cit., p. 18.

política por la democracia liberal, pero inclusivo en la medida en que no pretende constituirse como un universo cerrado y dogmático, sin apertura al otro. Siguiendo con la caracterización política del texto rortyano, la asunción del pragmatismo se nos revela también como otro elemento explícito a través del cual podemos marcar los principales momentos del giro político de la filosofía. Si la contingencia se encuentra sometida a la opción política que le marca cada uno de sus desarrollos a través de la división entre lo público y lo privado, el neopragmatismo, encargado de hacerse con el territorio epistemológico y filosófico está igualmente sometido a la opción política liberal en un doble sentido. Primero, porque se trata de la mejor opción epistemológica y política para defender la democracia liberal. Segundo, porque su horizonte de sentido, marcado por el concepto de edificación y de utilidad, tan solo puede plantearse coherentemente, sin caer en contradicción con otros aspectos del desarrollo rortyano, al suponerlo sometido a una opción meta-filosófica y política.

Numerosas veces Rorty hace referencia al hecho de que la democracia liberal no precisa justificación. Más concretamente, Rorty rechaza la posibilidad de justificar una política desde la filosofía tradicional. Como hemos analizado ampliamente, la filosofía, una vez privada de fundamentos, carece del suelo necesario como para aspirar a fundamentar una política. La política podía fundamentarse desde una idea previa del hombre, de Dios, del mundo o de la historia a través de principios generales de los cuales emanase la autoridad necesaria como para poder construir una teoría de la acción política. Sin embargo, para el neopragmatismo rortyano, dichas aspiraciones no solo son epistemológicamente rechazables, sino que atentan contra el establecimiento de una cultura posfilosófica. En una cultura tal, la filosofía y la política deben permanecer separadas, en distintos ámbitos (público y privado). Con lo que, una vez caídos dichos principios generales fundamentadores, el término *justificación* deja de pertenecer al ámbito político.[424]

En la cultura posfilosófica y neopragmática que profesa Rorty, la política no requiere justificación ni filosofía que la sostenga. Ahora bien, esto no significa que exista una multiplicidad de alternativas políticas y que

424 Rorty, *Objetividad, relativismo y verdad,* p. 250.

dichas alternativas se sitúen en el espacio público en un nivel de igualdad. No se trata de un relativismo político ya que, según Rorty, la única política que puede asumir el principio de no justificación es la democracia liberal. El resto de opciones políticas o bien precisan una filosofía fuerte que las sostenga (caso del marxismo) o bien atentan contra la división público/privado introduciendo sueños de autonomía privada en el espacio público (caso del posnietzscheanismo). En ambos casos, la filosofía queda ligada a la política, imponiendo principios generales que la proveen de fundamentos. Al contrario, el liberalismo posmetafísico, tal y como lo entiende Rorty, carece de una filosofía que lo apoye o lo justifique, cumple perfectamente con los criterios de división entre lo público y lo privado, sustituyendo la razón por la solidaridad y la conversación, separando la filosofía de la política social y la política de la perfección privada individual.[425] Es por ello por lo que el neopragmatismo no puede pensarse —si se asume el intento de coherencia rortyano— como una filosofía que apuntale la democracia liberal, sino como un desarrollo de la misma. Desde esta perspectiva, el giro político de la filosofía no solo pasa por la vinculación de la ontología a una opción política, sino por el sometimiento de la filosofía a la democracia liberal, opción política previa a la filosofía que no precisa nada de esta. La filosofía, en la cultura posfilosófica rortyana, queda radicalmente separada de la política, implica la deserción política de aquella. Es una filosofía post-política, más allá de la política, sometida a esta. Y es aquí en donde el neopragmatismo adquiere todo su espesor y se nos presenta sometido a la opción política de la democracia liberal a través del concepto de utilidad. La utilidad, en el extremo concepto clave que marca la dirección y el sentido tanto de la tarea filosófica como de la edificación, queda sometida a la democracia liberal. Es este el sentido de la prioridad de la democracia sobre la filosofía. La filosofía, en la cultura posfilosófica, queda relegada a un extraño papel: búsqueda de la perfección privada en lo privado y utilidad a la democracia liberal en lo público. El neopragmatismo se nos aparece como la filosofía que mejor se adapta a la democracia liberal debido al hecho de que, careciendo de principios generales, concibe la meta de las prácticas humanas de acuerdo con un principio de utilidad que filosóficamente queda abierto. Principio de

425 Ib., p. 251.

utilidad que toma diversas formas dependiendo de su desarrollo: lingüísticamente, queda expresada como la asunción pública de las metáforas que mejor sirven a los intereses de la comunidad liberal; epistemológicamente, como creencias justificadas y compartidas por una audiencia liberal; filosóficamente, como edificación que nos permita la ruptura con otras filosofías, la aceptación de una tradición liberal y el crecimiento privado; éticamente, como una solidaridad que permita una identificación mutua que cohesione y amplíe el *nosotros* liberal. Expresiones todas ellas de una utilidad pragmática que soluciona todos sus conflictos, tanto con la contingencia como con otras formas de hacer filosofía, en la medida en que se la supone sometida a la democracia liberal. Es, pues, la política la que ofrece una justificación a una filosofía que, como la misma contingencia, ha sido creada a conveniencia de la defensa, el desarrollo y la extensión de la democracia liberal. Así, el sentido del giro político de la filosofía no es otro que la deserción política de la filosofía en la medida en que esta, privada de sus privilegios a la hora de marcar la dirección del hombre, de la acción y de la historia, queda reducida a una tarea consistente en satisfacer las necesidades de la democracia liberal. Es así como la tarea del filósofo en una cultura posfilosófica ya no pasa por la crítica, la búsqueda de la verdad, el desenmascaramiento o la persecución de utopías. La tarea pública del filósofo (la privada hemos visto que tiene que ver con el fomento de la perfección privada) viene marcada por la utilidad. Ser útil a la democracia liberal es la tarea pública del filósofo despojado de certidumbres, verdades y crítica. El filósofo, una vez que deserta de la crítica y la política, se convierte en lo público, en un funcionario estricto de la democracia liberal.[426]

Con todo ello, el giro político de la filosofía no solo tendrá consecuencias teóricas. El mismo modelo de intelectual, y la tarea ética y política que este conlleva, cambiará profundamente, desde el llamado intelectual resistente hasta el ironista desertor, desde la ética de la resistencia hasta una ética irónica basada en la solidaridad. Así, podemos observar que el giro político es expresado en el texto rortyano como un puente entre la contingencia y la política, y entre el pragmatismo y la política, y cuya clave está en la distinción entre lo público y lo privado en tanto es esta división la que, como hemos visto, proporciona la configuración política liberal

426 Rorty, *Filosofía y futuro,* Barcelona, Gedisa, 2004, p. 16.

que permite tender el puente con lo político, ya que los desarrollos de la contingencia y del neopragmatismo se incardinan dentro de sus coordenadas. Ahora bien, ¿por qué la división entre público y privado es política? ¿Qué nos dice el texto rortyano sobre la configuración de tal división? El estatus de la citada división dentro del texto rortyano es altamente ambiguo. Unas veces parece que se trata de un *factum* dado; otras, una división política; otras, una división filosófica. Lo único que se hace evidente es que, según Rorty, esta división resulta muy útil,[427] pero tal división nunca es problematizada, ni siquiera en términos históricos o pragmáticos. Se nos ofrece como un *factum,* pero un *factum* no maleable y cambiante como el *nosotros,* sino plenamente cerrado y configurado. El problema de la citada división es señalado por E. Laclau de manera precisa:

> Todo lo que se nos dice es que existe algún tipo de inconmensurabilidad entre las demandas privadas de creación de sí mismo y aquellas públicas de solidaridad humana, pero la naturaleza de la división no es nunca teorizada. Esta distinción […] podría ser reformulada perfectamente en términos historicistas […]. Pero el texto de Rorty permanece en silencio al respecto. […]. Un discurso de *fiat* puro, que se limite a establecer la distinción sin ninguna preocupación por su génesis real, sólo puede ser un discurso trascendentalista —que Rorty, seguramente, haría lo que fuera por evitar.[428]

Efectivamente, como nos dice E. Laclau, el texto de Rorty guarda silencio al respecto. Nada nos dice. Y si queremos salvar el intento rortyano por no caer en el trascendentalismo, ahora se nos hace necesario analizar el subtexto, el entramado de los silencios rortyanos que funciona como un mecanismo preciso de persuasión con objetivos claramente políticos, que terminará por ofrecer una lectura política y coherente de su obra y sellará el giro político de la filosofía. Analizar el subtexto político rortyano no requiere apelar a complicados entramados intertextuales. No se trata de analizar el funcionamiento textual e intratextual de la letra rortyana, ni siquiera de constatar los efectos performativos que su literatura produce en el lector. Aquí, hemos tomado el subtexto rortyano tan solo en un sentido

427 Rorty, Reseña de las discusiones de la conferencia «Identidad, moral y autonomía privada», en VV. AA., *Michel Foucault, filósofo,* p. 330. Se hace claro aquí que la utilidad a la que remite la citada división no es otra que la de rechazar los componentes del pensamiento de Foucault que no casan con la cultura liberal y posfilosófica que asume Rorty.

428 Laclau, op. cit., pp. 132-133.

sumamente restringido: los efectos persuasivos del texto rortyano que conllevan efectos políticos. Para Rorty, la persuasión, esto es, la capacidad retórica del lenguaje, forma parte de la misma conversación. En un sentido estricto, la persuasión es la conversación misma. Los argumentos no se imponen porque hayan alcanzado un mayor grado de verdad, ni porque cumplan con criterios objetivos o procedimientos de consenso compartidos. Los argumentos se imponen porque convencen, y este convencer a una audiencia se distinguía de la persuasión violenta porque se trataba de una persuasión razonable, esto es, útil para la comunidad liberal que la acoge. Aquello que se entiende aquí por subtexto rortyano no es más que los no dichos, los silencios acerca de cuestiones que funcionan como elementos persuasivos y que, en el puro texto, pueden presentarse como elementos trascendentales, injustificados, como lagunas filosóficas. La tesis mantenida, por tanto, es que numerosas inconsistencias filosóficas aquí marcadas responden en realidad a una estrategia política propia del giro político de la filosofía que se expresan mediante el elemento subtextual de la persuasión. Persuasión que, el mismo Rorty, como practicante de la conversación infinita de Occidente, utiliza a la hora de tratar de convencer a su audiencia —a *nosotros*—.[429] Contamos con numerosos ejemplos de la persuasión utilizada por Rorty a la hora de presentar su tarea. Recordemos la pretendida sencillez que hallábamos como primera característica de su escritura, de su estilo. Sencillez en el vocabulario, en la resolución de los problemas presentados, en el modo de concebir la historia de la filosofía… Sencillez que, de hecho, funciona como un elemento persuasivo a la hora de aglutinar las problemáticas de la historia de la filosofía en una redescripción mediada por distintos giros. En un primer lugar, esta sencillez permite centrar la atención exclusivamente en las cuestiones desarrolladas por el mismo Rorty en sus giros (epistemología, lingüística, hermenéutica, pragmatismo). En segundo lugar, escanciar la historia a través de unos giros que implican en su sucesión un mayor ajuste de la capacidad filosófica conlleva el hecho de que el mismo Rorty presente su labor como la completitud de dichos giros. Así, mientras que, por un lado, la sencillez del estilo y la redescripción de la historia de la filosofía nos obliga a centrar la discusión en determinados temas que parecen

429 Un *nosotros* cuya configuración, quizás, esté en el límite del intento persuasivo rortyano.

contener toda la problemática intelectual de un tiempo, simultáneamente se nos presenta el tratamiento rortyano de dichos temas como el punto final del recorrido, la definitiva superación de la «Gran Filosofía». Mediante, fundamentalmente, la crítica epistemológica, Rorty consigue ejercer una capacidad de persuasión notable conducente a desarmar a uno de sus principales oponentes: la filosofía que busca fundamentos, la filosofía tradicional. Filosofía que se nos presenta en el texto como un oponente *filosófico,* y en el subtexto, como un oponente *político.* Ya que la persuasión, como veremos, posee un objetivo principal: separar la filosofía de la política. Y esta gran filosofía era uno de los principales garantes a la hora de establecer una conexión sólida entre la reflexión racional y la práctica política, entre la teoría y la praxis. El primer asalto de esa separación pasa, sin duda, por conducirnos a través de una redescripción de la historia de la filosofía que nos presenta a esa gran filosofía como el elemento que superar a la hora de pensar en el aquí y el ahora. Podemos, a su vez, distinguir un segundo momento en la operación persuasiva rortyana que conduce a separar la política de la filosofía. Se trata de la utilización del posnietzscheanismo. Hemos hablado suficientemente del modo en que Rorty utiliza las reflexiones posnietzscheanas a la hora de criticar la gran filosofía, la epistemología a ella asociada y predicar la contingencia del lenguaje, del mundo y del yo. El mismo Rorty se nos presenta numerosas veces como un hábil defensor de las posturas posnietzscheanas.[430] Es patente la seducción que Rorty ejerce entre los lectores que pertenecen a una audiencia próxima al posnietzscheanismo. Numerosos lectores de este tipo encuentran en sus páginas brillantes argumentos a la hora de afianzar sus posiciones con respecto a la filosofía tradicional.[431] Sin duda, en los momentos en que Rorty acude al posnietzscheanismo, su letra está escrita con el objetivo de persuadir a una audiencia posnietzscheana. El *nosotros* que está implicado en esos momentos es claramente de corte posmoderno. Sin embargo, ¿en qué consiste esta persuasión? Carecería de sentido intentar persuadir a una audiencia posnietzscheana de que asuma la contingencia o de que rechace la filosofía tradicional, la epistemología clásica y la metafísica. La persuasión viene dada desde otro lugar. La filosofía posnietzscheana, tal y como hemos analizado anteriormente, le provee a Rorty de ele-

430 Rorty, «Réponse à Jacques Bouveresse».
431 Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* pp. 334 y ss.

mentos valiosísimos a la hora de realizar la crítica a la gran filosofía y de asumir la contingencia. En un escenario filosófico —el continental— marcado por la división entre modernidad y postmodernidad, la posición de Rorty parece decantarse por esta última. El motivo principal es que, según Rorty, el establecimiento de fundamentos supone la imposibilidad de utilizar la filosofía tradicional para los fines políticos liberales, que precisan de una contingencia y de una ausencia de fundamento. Sin embargo, la filosofía posnietzscheana, aunque pueda presentar problemas, puede ser una valiosa aliada en este sentido. Sus problemas son de orden político: la filosofía posnietzscheana supone un salto de lo filosófico a lo político basado en la autocreación privada. Pero, puesto que dicho salto carece de fundamentos filosóficos en el sentido estricto del término, es posible invertirlo e integrar el potencial autocreador y crítico del postnietzscheanismo en lo privado. Precisamente, el intento persuasor de Rorty se da en esta dirección: intentar convencer a la audiencia posnietzscheana de que es en lo privado en donde puede y debe, con total libertad, asumir su papel de filosofía irónica y promover la creación de sí como perfeccionamiento individual a través de los sueños de autonomía.[432] Se trata de un intento de persuasión orientado, de nuevo, contra un enemigo que, si bien en el texto se nos presenta como *político,* en el subtexto se nos muestra como un enemigo *filosófico y político* en la medida en que la filosofía posnietzscheana abandera la cuestión de la crítica y la política como substanciales a la tarea del pensar. Así, la persuasión rortyana va encaminada a absorber la crítica filosófica del posnietzscheanismo, orientarla hacia la autocreación en lo privado y privarla de toda connotación política. Convencer, en una palabra, a la audiencia posnietzscheana de que, en lugar de arrojar sospechas sobre lo público, dedicarse a la creación de sí en lo privado y participar como ciudadanos en un *nosotros* liberal es la mejor opción – la única- en una cultura posfilosófica. Es por ello por lo que el segundo elemento del subtexto rortyano lo podríamos definir como el intento persuasivo consistente en absorber la crítica filosofía posnietzscheana, convirtiéndola en un elemento útil para la defensa de la liberal-democracia. Intento persuasivo que no se detiene en el posnietzscheanismo, sino que se amplía a otras audiencias, como la pragmatista, la liberal metafísica, la feminista o

432 Critchley, op. cit., pp. 52-53.

la hermenéutica, siempre orientado a persuadir a dichas audiencias de la conveniencia de abrazar la política liberal, privarlas de todo elemento crítico, hacer desertar a toda filosofía de la cuestión política.

En el límite, la labor rortyana se sostiene en la tarea de persuadir al otro diferente para que se integre en nuestra comunidad mediante la apelación a ciertos sentimientos (solidaridad). En definitiva, manipular los sentimientos de la audiencia mediante actos retóricos con el objetivo final de expandir el *nosotros* y lograr una mayor estabilidad que posibilite una base común para la identificación mutua. Porque, en definitiva, la identificación mutua que posibilita el giro hermenéutico mediante la apertura de los vocabularios se asienta sobre la base de nuestro propio vocabulario y su vocación inclusiva en tanto se sabe contingente. Exactamente, el mismo principio que el *nosotros,* con la salvedad de que ese *nosotros,* en cuanto tejido constituyente de nuestro vocabulario compartido, será la base de la identificación y se estabilizará en la medida en que las identificaciones con el *nosotros* lábil y retórico sean mayores. Rorty se expresa claramente al respecto: «La meta de esta forma de manipulación de los sentimientos es expandir la referencia de las expresiones "personas de nuestro tipo" y "gente como nosotros"».[433] A medida que se expanda la referencia, el *nosotros* poseerá una estabilidad mayor, permitiendo entonces un doble juego retórico y político: retórico, en la medida en que el *nosotros* continuará, pese a su estabilidad, mostrándose maleable y adaptado a nuevas audiencias; y político en la medida en que, pese a sus apariencias hermenéuticas, contaremos con un tejido político del *nosotros* plenamente estable, claramente liberal, sin necesidad de apelar a ningún fundamento, a ninguna filosofía primera, a ningún trascendental. Cada estabilización del *nosotros* aparece, por tanto, como la estabilización de algo inestable y caótico, el disenso y conflicto entre dos vocabularios, culturas o cosmovisiones. Es ahí, en el juego entre el conflicto y el acuerdo, entre la inclusión y la exclusión, donde se da la posibilidad de un avance político orientado a la solidaridad y la identificación mutua. Sin embargo, cuanto mayor sea la estabilidad del *nosotros,* cuanto mayor distancia exista entre el carácter retórico y persuasivo del *nosotros* y su estabilización, menor será el espacio real para la política, pues esta pasará a convertirse en un juego de manipulación de

433 Rorty, *Verdad y progreso,* p. 230.

sentimientos con el objetivo de persuadir a las audiencias para que se incorporen a un *nosotros* unidireccional, constituido plenamente. De ello se sucede el hecho de que «una estabilidad permanente implicaría el fin de la política»,[434] lográndose, por otra parte, la máxima rortyana de la desaparición de la política no liberal en la esfera pública.

Esta estabilización del *nosotros* por medio de la persuasión orientada a manipular los sentimientos de una audiencia logra disolver los posibles conflictos entre dos vocabularios irreconciliables mediante un proceso que no exige ni la relativización del propio vocabulario común ni un planteamiento universal de principios etnocéntricos como el de la no crueldad. Rorty logra mediante el subtexto político proponer un modelo de actuación democrático-liberal y posfilosófico que permite pensar un liberalismo inclusivo que implica, asimismo, el fin de la política no liberal. Este fin de lo político en la esfera pública (en la privada ya se había consumado en el mismo texto) es consecuente con la intervención política rortyana en la filosofía. Lograr un *nosotros* que asuma la contingencia e implique el fin de la política es una consecuencia de subyugar la filosofía misma a la democracia. Es ahora, pues, cuando la máxima rortyana de la prioridad de la democracia sobre la filosofía se nos aparece con un nuevo sesgo. Tras el análisis del giro político, hemos visto que la división entre lo público y lo privado consuma el fin de lo político a través del uso retórico y la politización extrema de la filosofía —o del lenguaje filosófico—. Una de las preguntas que nos asaltaban al tratar la filosofía rortyana era el motivo por el cual Rorty toma la filosofía como el escenario para la defensa de una política. La respuesta que se apunta en estas cuestiones es que la intervención política en la filosofía supone que el campo de batalla de lo político se juega en la filosofía en el saber mismo. Torsión contraria a la filosofía clásica, que tomaba lo político como el campo de batalla de lo filosófico. De este modo, nos acercamos al corazón de la intervención política en la filosofía rortyana, consistente ahora en la batalla en la filosofía por la política. En la doble batalla consistente en despolitizar la filosofía y, a través de ella, despolitizar al individuo y acabar con la posibilidad de lo político en la esfera pública. ¿Por qué la filosofía resulta el mejor lugar para desarrollar una política? Debido a que la tarea crítica de la filosofía, su insistencia en

434 Mouffe, op. cit., p. 29.

procurar elementos críticos, utópicos o racionales que oponer a la política efectiva, constituía un frente no colonizado por el liberalismo democrático. Una vez colonizada la filosofía, una vez intervenida políticamente, sometida a la democracia, la filosofía se convierte en un lastre inútil, en augur de su propia deserción. Filosofía que deserta de lo político pese a que dicha deserción sea fruto de una opción política previa que la gobierna y la fuerza a la clandestinidad de lo privado. Nos cuestionábamos anteriormente si la propuesta rortyana podría definirse como un «somos más amigos de Platón que de la verdad». Si entendemos por «verdad» una cultura filosófica y por «Platón» una opción política, entonces, tendremos que convenir que el sentido último de la labor rortyana ha sido utilizar la cultura filosófica en su radicalidad más extrema —aquella que abre la posibilidad de no justificar la propia opción política—, volverla contra ella, recusarla y utilizarla para defender, ampliar y lograr una defensa de la propia opción política incuestionable desde la misma cultura filosófica. Defensa que no solo consiste en una estabilización de la opción política mediante una comunidad lingüística, sino que, mediante, mediante la llamada a los sentimientos —la solidaridad, la no crueldad— impone un modo de ser privado, una ética ironista, un tipo de intelectual, un modo de habitar el presente y habérselas con las cosas.

El giro político rortyano, por tanto, posibilita toda la serie de desplazamientos axiológicos que hemos venido marcando: de la verdad a la solidaridad, de la universalidad a la contingencia, de la moralidad a la redescripción, de la justicia a la identificación mutua (lealtad ampliada), de la argumentación a la persuasión, de la fundamentación racional a la edificación, y, finalmente, de lo filosófico a lo político (a la intervención política en y a través de la filosofía). En definitiva, la labor de Rorty se nos aparece como la sustitución de una cultura filosófica por una cultura posfilosófica. Cultura posfilosófica que bien podría ser expresada en la siguiente frase del propio Rorty, como si, junto a la prioridad de la democracia sobre la filosofía, marcase el emblema de todo su recorrido.[435]

Si cuidamos la libertad política, la verdad se cuidará por sí misma. Si tomamos por válido todo aquello que resulte de la libre persuasión, cum-

435 Ib., p. 102.

pliremos con el criterio marcado por la opción política que gobierna el pensamiento. Si cuidamos la opción política y concedemos prioridad a la democracia sobre la filosofía, la cultura posfilosófica nos permitirá dejar de lado toda filosofía política, toda filosofía crítica, integrándolas en el gran juego de los sentimientos, sometiéndolas a la ironía de lo privado, enfrentando la filosofía contra su propia sospecha y abonando el terreno baldío que se sucede de ese enfrentamiento con estabilizaciones progresivas, fruto de la persuasión y manipulación de sentimientos, conducentes a lograr individuos aislados y apolíticos, irónicos y desertores, comunidades políticamente liberales y afilosóficas, espacios, en definitiva, en los que nos integramos como parte de un *nosotros* que ha sido vencido y convencido sin argumentos. Podemos observar la incardinación práctica de esta politización de la filosofía en el terreno ético, esto es, en el plano de la subjetividad.

12. UNA ÉTICA SENTIMENTAL: EL HUMANITARISMO

El puesto de la ética en el seno de la obra rortyana es deudor de la serie de desplazamientos axiológicos que su filosofía realiza con respecto a la tradición de la llamada «Gran Filosofía». La sustitución de los conceptos fundamentales de las éticas racionales y deontológicas responde al desplazamiento que se realiza en torno a las nociones de verdad, objetividad y racionalidad. La opción por la solidaridad responde a este desplazamiento, consistente en sustituir la fundamentación moral y racional de la ética. Frente a la conciencia moral, la obligación moral y la argumentación y fundamentación racional de toda ética tradicional o discursiva, Rorty propone un nuevo tipo de ética basado en el sentimiento, que encuentre en la persuasión, la lealtad ampliada, la edificación y el principio de no crueldad sus métodos funcionales. Del mismo modo que la ética foucaultiana, la ética que propone Rorty a través de su obra descree de todo principio racional o moral, pero, sin embargo, al contrario que la ética foucaultiana, va a anudarse en torno a una concepción estética. Si la ética tradicional, en su empeño por afianzar ciertos valores racionales y morales, podía caracterizarse con el término *humanismo,* la ética de Rorty va a suponer el fin del paradigma humanista en el terreno ético. No porque suponga, como la ética foucaultiana, un intento de realizar una ética a pesar de la idea de hombre, a pesar del humanismo, esto es, antihumanista, sino porque implica un movimiento ético que bien puede caracterizarse como uno de los hitos fundamentales que caracterizan nuestro presente: el paso del humanismo al humanitarismo. Tal paso es conceptualizado por G. Lipo-

vetsky[436] como modelo de análisis de la ética propia de las sociedades democráticas y liberales y puede ser aplicado cabalmente al modelo ético rortyano. Según Lipovetsky, el modelo ético que se impone en las democracias liberales viene caracterizado como una ética posmoralista, esto es, una ética que descree de toda deontología, y propone, en cambio, una ética basada en los sentimientos y orientada a satisfacer los derechos individuales de autonomía, deseo y felicidad que poseería fuertes lazos con la sociedad de consumo actual.[437] De este modo, la ética rortyana vendría a inscribirse en una corriente ética más amplia en la cual la búsqueda del bien se sustituye por la búsqueda del bienestar, el sacrificio por el ironismo, las convicciones por los sentimientos efímeros y la posibilidad de proponer un modelo ético y sólido común en el espacio público por el aislamiento del individuo. Podemos establecer tres criterios básicos[438] a la hora de definir la ética humanitarista. Dichos criterios consisten en la sustitución del deber por el sentimiento, la sustitución del sacrificio por la perfección privada y la sustitución de las convicciones por la ironía y la redescripción. Tales criterios serán los pilares fundamentales de una ética humanistarista que, en el caso de Rorty, supondrá un giro en las relaciones clásicas entre filosofía y moral. El primer criterio, la sustitución del deber por el sentimiento, implica el abandono de cualquier ética deontológica, de cualquier concepción del bien que implique un deber ético que respetar. De hecho, la pretensión kantiana de fundar el deber en la racionalidad queda expulsada tanto de la ética humanitarista-rortyana como de la ética antihumanista-foucaultiana. El deber carece de un fundamento sólido al que agarrase, y por ello la ética queda libre de la necesidad de fundarse sobre un deber. Sin embargo, privados del deber como elemento fundador, la ética debe fundarse en alguna noción. Si la ética foucaultiana sustituía la noción de deber por la noción política de resistencia, la ética humanitarista apelará al sentimiento como elemento fundador de una ética. Como afirma Lipovetsky, «cuando se apaga la religión del deber, no asistimos a la decadencia generalizada de todas las virtudes, sino a la yuxtaposición de un proceso desorganizador y de un proceso de reorganiza-

436 G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos,* Barcelona, Anagrama, 1994.
437 Ib., p. 13.
438 Bermudo, op. cit., p. 490 y ss.

ción ética que se establecen a partir de normas en sí mismas individualistas».[439] Al mismo tiempo que se da una desregularización de los principios deontológicos de la ética se produce una reorganización ética realizada sobre la base de los sentimientos, particularmente, en su vertiente pública, sobre el sentimiento de solidaridad. Con ello, la ética rortyana nos ofrece un desplazamiento de la ética del deber a la ética de la solidaridad.[440] La imagen del progreso moral, para Rorty, correspondería no a una expresión de un estadio más racional, sino de un estadio en el que la capacidad de conmoverse y de ponerse en el lugar del otro sustituya toda fundamentación racional: «esta imagen del progreso moral nos sitúa al otro lado de la idea kantiana según la cual la moralidad tiene que ver con la razón. Nosotros los pragmatistas simpatizamos más con la idea de Hume de que tiene que ver con el sentimiento».[441] Un segundo aspecto fundamental de la ética humanitarista rortyana tiene que ver con su expresión en el ámbito privado. Si el deber era sustituido por el sentimiento, la virtud o el sacrificio, en el terreno puramente individual, es sustituido por un tipo de hedonismo individualista y romántico que llamaremos perfección privada, sin duda, sintomática de todo un modo de existencia en las democracias actuales: «El pensamiento económico liberal ha rehabilitado las pasiones egoístas y los vicios privados en tanto instrumentos de prosperidad general, y el derecho a pensar sólo en uno mismo […] se ha convertido en un principio regulador de orden colectivo».[442] Este derecho a pensar en uno mismo, esta perfección privada, constituye uno de los pilares sobre los cuales está cimentada la ética humanitarista y rortyana. Sin embargo, convive con el primer criterio, esto es, el de la solidaridad, de tal modo que, mientras que en lo público la ética debe estar mediada por el sentimiento de la solidaridad, en el ámbito privado la ética se convierte en un sinónimo de perfección individual, de creación de sí estrictamente privada. El camino para esta perfección privada no es otro que la ironía. La figura del ironista corresponderá a aquel individuo que, en su privacidad, orienta todo su potencial ético al perfeccionamiento de su propio yo de acuerdo con sus deseos y aspiraciones privadas de sublimidad. Es aquí donde aparece el ter-

439 Lipovetsky, op. cit., p. 15.
440 Rorty, *¿Esperanza o conocimiento?,* pp. 77 y ss.
441 Rorty, *El pragmatismo. Una versión,* p. 222.
442 Lipovetsky, op. cit., p. 23.

cer criterio de la ética humanitarista rortyana: las aspiraciones de perfección individual deben contenerse mediante la sustitución de las convicciones últimas por la ironía. La creación del uno mismo no puede estar encaminada a poblar el suelo público con pedazos de las aspiraciones individuales y privadas de los individuos. Estos, en la medida en que la ironía les permite dudar de sus vocabularios últimos, de sus convicciones, nunca dirigirán su tarea de perfección hacia el intento de hacerla pública, sino que, en virtud del principio del ironismo, mantendrán la creación de sí en un nivel puramente estético, refractario a toda filtración política. Como afirma Rorty, «deberíamos renunciar al intento de combinar la creación de sí mismo y la política, especialmente si somos liberales».[443] Con todo ello, podemos observar que la ética rortyana se desarrolla a través de los tres principios citados: sustitución del deber por el sentimiento, sustitución de la virtud o el sacrificio por la perfección privada y sustitución de las convicciones por la ironía. Lo que nos ofrece un panorama ético fundamentalmente estético. Si la ética foucaultiana respondía a dos momentos principales, uno estético, que podría identificarse con la creación de sí, y otro político, la ética rortyana y humanitarista nos plantearía un escenario radicalmente opuesto: un escenario de corte estético en el cual no solo la creación de sí responde a criterios artísticos, sino que el principio básico de la ética pública, basado en los sentimientos, será, igualmente, estético. Ni siquiera el modo de articular ambos principios mediante la ironía, en particular mediante la redescripción retórica del uno mismo, responderá a otra cosa que a un juego retórico y estético por adaptar nuestras creencias de sí no al juego de lo posible, sino al juego de lo ficticio, siendo esta ficción una redescripción irónica de la positividad del presente, una aceptación de la ontología de la contingencia que evacua toda solidificación ontológica y nos emplaza ante un mundo líquido, vacío, azaroso y contingente y, sin embargo, plenamente político.

El espacio de desarrollo de las propuestas éticas de Foucault y Rorty es el terreno de la propia vida, el lugar de la formación de la individualidad. Quizás la filosofía, al abismarse en la intervención política, queda ligada necesariamente al desarrollo de una propuesta ética basada en la construcción individual de la propia vida. Al unir las cuestiones del poder

443 Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad,* p. 139.

con la historia de la subjetividad a través de una experiencia de corte político, Foucault abrió el espacio de una propuesta ética basada en un nuevo arte de vivir, en un cuidado de sí que tendrá hondas repercusiones en la propuesta ética rortyana, definida como creación de sí. Las influencias de la última reflexión foucaultiana sobre la ética de Rorty son claras. Ambos sitúan en la cuestión individual los límites de la propuesta ética, ambos realizan una conversión política de dicha ética y, finalmente, ambos refieren su propuesta a una suerte de núcleo creativo individual en donde tanto el cuidado de sí como la creación de sí encontrarán su suelo y sentido. Sin embargo, poseen diferencias fundamentales, fruto de las distancias entre sus dos propuestas filosóficas: la división entre lo público y lo privado, el carácter de la política que supone cada propuesta ética y, finalmente, el sentido y alcance de la concepción artística o creativa del núcleo individual que debe forjarse a sí mismo. En el límite, ambas propuestas éticas quedan orientadas a establecer una propuesta ética que se sucede de la noción de la filosofía como modo de vida.[444] Serán la misma noción de filosofía, su enraizamiento en una opción política y el modo de procurar una idea y una tarea del intelectual los principales motivos de divergencia de estas dos propuestas éticas, ambas orientadas a intentar fijar un modo de actuación coherente con un tipo de filosofía abierta a la intervención política, atravesada por opciones metafilosóficas que obligan a situar en el ámbito de la pura individualidad desarrollos éticos que carecen de fundamentos, de prescripciones y de elementos trascendentales.

Con vistas a desarrollar estos principios generales de la ética rortyana, optaremos por desgranarlos a través de la partición que articula toda su obra y que, una vez más, en el caso de la ética es crucial: la división entre lo público y lo privado. El desarrollo de la ética en ambos aspectos nos permitirá marcar correctamente los lugares fundamentales, así como enfrentar las posiciones de Foucault y Rorty en un nivel de batalla ética. En el ámbito público, la ética rortyana se expresará mediante la fórmula inclusiva de la solidaridad. En el privado, su expresión vendrá dada a través del concepto de *creación de sí.* Si la ética foucaultiana, al levantarse como resistencia, exigía la caída del dique separador entre lo público y lo privado, la ética humanitarista rortyana vuelve a instaurar la separación asignando a cada

444 Carta de Rorty a Foucault, 13 de noviembre 1981, Archivo del IMEC.

esfera, al comportamiento ético en público y en privado, distintas competencias. De hecho mientras que, en el ámbito ético de lo público la solidaridad se nos presenta como el sentimiento a partir del cual podemos desarrollar propuestas pragmáticas de una ética humanitarista, el ámbito privado es impermeable a tal solidaridad y se nos presenta como un desarrollo de los sueños de grandeza individuales, sin referencia alguna al prójimo. Estos sueños de autonomía, de dioses propios, de palabras sagradas, constituirán la topografía de la perfección de sí. Una perfección de sí que supone un desarrollo ético eminentemente estético en la medida en que dicha perfección no pasa por la racionalidad, la moral o la política, sino que se mantiene estrictamente en el ámbito privado, vinculando todas las cuestiones concernientes a la pura individualidad con criterios estéticos. Para conseguir tal momento estético en la propia vida es necesario desligarse de las cargas teóricas y metafísicas con las cuales la gran filosofía había bloqueado el camino de la perfección privada. Es por ello por lo que la filosofía irónica, y en particular la posnietzscheana, es tan adecuada a este respecto. La llamada nietzscheana a crear los propios valores, a constituir el uno mismo como una obra de arte, solo puede ser realizada cuando se han derribado los ídolos y, tras la negación, el último hombre puede comenzar la tarea de crear. Esta creación nietzscheana, de corte poético y sin duda romántico, es la que inspira la posibilidad de concebir una ética privada de creación de sí. Para su desarrollo, Rorty compone la figura del ironista como aquel que no solo es capaz de derribar los ídolos metafísicos, sino que asume la contingencia absoluta del yo y se prepara para la tarea de construirlo según los criterios de sus propios deseos. Se trata de una construcción que sigue los patrones de la redescripción, mediante una concepción de la tarea casi literaria. De hecho, los lazos entre la ironía y la literatura son fuertes en la propuesta rortyana, y la creación de sí se descubre como una tarea fundada en los mismos principios que la creación literaria.[445] Abandonado el yo, abandonada la objetividad y la universalidad, abandonada la posibilidad de mantener una coherencia entre lo que uno es y lo que uno hace, entre lo privado y lo público, tan solo parece restar, para Rorty, la tarea de ficcionalizar la propia vida, realizar una redescripción literaria del propio yo orientada a satisfacer los sueños de autonomía, convertidos, ahora, en la

445 Ib., p. 116.

plasmación privada —y solo privada— de los propios sueños de grandeza. Como si todo individuo fuese impulsado por la arrebatadora creatividad de los grandes poetas, Rorty conduce la propuesta ética privada como el consumo de los propios sueños a partir de la ficción de saberse único, creador absoluto del propio yo. Se trata de una suerte de interiorización de la necesidad nietzscheana de cambiar la propia vida sustituyendo las verdades de la razón por las verdades del arte. De este modo, las regiones individuales en donde las propias orquídeas reclamaban su belleza sin igual son satisfechas mediante el juicio propio —ficticio, literario y privado—. La figura paradigmática de este tipo de perfección privada es el ironista, aquel que descree de sus propias convicciones, que «reconoce la contingencia de de sus creencias y deseos más fundamentales»[446] y, liberado así del puente entre la propia sublimidad y el ámbito público, se entrega a la perfección minuciosa de cada una de las contingencias que lo constituyen en cada momento, sin atender a nada más que a su propia autoperfección privada. Si tradicionalmente se había reservado a la literatura el marco en el cual se daría la perfección de sí y a la filosofía el marco en el cual se debía teorizar y fundamentar la convivencia pública, en la cultura irónica y posfilosófica rortyana los términos se invierten. Es la filosofía la que queda ligada a esta tarea de perfección privada, a la creación de sí. Y es la literatura la que posee las competencias necesarias para el fomento de la solidaridad. En el ámbito ético privado prima la filosofía como medio de conseguir la perfección privada: «la teoría se ha transformado en un medio al servicio de la perfección privada y no al servicio de la solidaridad humana».[447] Sumidos en una cultura posfilosófica, la filosofía no tiene otra tarea que la deriva ética de la perfección de sí. Y, del mismo modo, la filosofía de nada puede servir a desarrollos éticos públicos, pues éstos deben estar basados en el tejido del sentimiento. Será, entonces, la literatura la que nos provea de los elementos adecuados para fomentar el sentimiento público de solidaridad.

Vemos así que la partición entre lo público y lo privado es expresada en el ámbito ético de forma tajante,[448] ya que no solo se trata de intervenciones en distintas prácticas y ámbitos de la sociedad —individuo y comuni-

446 Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad,* p. 17.
447 Ib., p. 115.
448 Bello, op. cit., pp. 642-643.

dad— sino que, además, los medios para desarrollar ambos extremos éticos son completamente diferentes: filosofía para la creación de sí y literatura para el fomento de la solidaridad. De hecho, Rorty acude frecuentemente a los ejemplos de Nietzsche, Heidegger y Derrida como modos de contribuir a la perfección ética privada, pese a que tales intentos fracasaran debido a la indeterminación de las fronteras entre lo público y lo privado. Y sitúa a escritores como Nabokov u Orwell como ejemplos de fomento de propuestas éticas públicas. Si hemos definido al ironista como aquella figura cuya asunción de la contingencia derivaba en un abrazo de la autoperfección como fruto de la sustitución del principio ético del deber, en el momento de atender al lado público de la ética debemos completar la definición mediante el recurso a la solidaridad. Es entonces cuando Rorty introduce el adjetivo *liberal,* y el ironista deviene *ironista liberal:* «Los ironistas liberales son personas que entre esos deseos imposibles de fundamentar incluyen sus propias esperanzas de que el sufrimiento ha de disminuir, que la humillación de seres humanos por obra de otros seres humanos ha de cesar».[449] Con ello, la expresión pública de la ética se transforma no en una obligación moral colectiva, sino en una obligación de atender y fomentar a ciertos sentimientos, a la solidaridad, a los que repugna la idea de la crueldad. La expresión de la crueldad, para Rorty, no solo tiene que ver con la violencia o el dolor, sino con el sufrimiento que se sucede de la aniquilación de un mundo propio: la humillación. El único modo de convertir dicho principio de no crueldad en una obligación moral es constituir una ética basada en el sentimiento de solidaridad. Solidaridad que consistiría en incrementar la sensibilidad ante el sufrimiento e intentar la realización de la utopía liberal: una sociedad en la cual la contingencia y la ironía, en su forma privada, garanticen el respeto de la solidaridad en el ámbito público. Es decir, una sociedad de ironistas liberales caracterizada por una cultura posfilosófica y una ética humanitarista. El modo de acercarse a dicha utopía no es otro que el fomento de la solidaridad y la contingencia, efectuado, en lo privado, a través de la filosofía irónica (fomento de la contingencia-, y en lo público, fundamentalmente, a través de la literatura-fomento de la solidaridad):

> La solidaridad no se descubre, sino que se crea, por medio de la reflexión. Se crea incrementando nuestra sensibilidad a los detalles particulares del dolor

449 Rorty, op. cit., p. 17.

> y de la humillación de seres humanos distintos […]. Ello no es tarea de una teoría, sino de géneros tales como la etnografía, el informe periodístico, los libros de historietas, el drama documental y, especialmente, la novela.[450]

Ahora bien, ¿cómo es posible incrementar nuestra sensibilidad ante el dolor ajeno? Se trata, para Rorty, de una labor consistente en potenciar la imaginación. Imaginar, poder ponerse en el lugar del otro es, para Rorty, el elemento necesario para evitar la crueldad. En un magnífico artículo titulado «Derechos humanos. Racionalidad y sentimentalismo»,[451] Rorty emprende la ardua tarea de intentar justificar la existencia de un principio ético de solidaridad sin referirse a ningún principio racional o metafísico. La constatación que se extrae del citado artículo es que los seres humanos poseen la característica, al contrario de los animales, no de conocer, sino de sentir los unos hacia los otros. Esta característica abre para Rorty la vía de la manipulación de los sentimientos. Es posible manipular los sentimientos para que se aumente la solidaridad con el otro. ¿De qué modo? Para Rorty, el mejor modo de manipular los sentimientos para lograr el objetivo de la utopía liberal es el de incluir potencialmente al otro en el seno de una comunidad lingüística que esté caracterizada por la asunción de la contingencia. Las personas de la misma comunidad, en tanto se definen de modo excluyente por referencia a un otro, son susceptibles de sentir solidaridad cuando se den tres condiciones: 1) que el *otro* sea un miembro potencial de la comunidad, 2) que tengan dudas sobre su vocabulario último que permita una mejor inclusión del *otro,* y 3) que se avive su imaginación, mediante, por ejemplo, la literatura, orientándola a manipular el sentimiento de solidaridad. Mediante estas tres condiciones es posible fomentar un sentimiento de solidaridad que cristalizará en la identificación con el *otro* oprimido y en la aceptación, por consiguiente, del principio de no crueldad.[452] Con ello, pese a que la ética rortyana se desarrolle en dos planos distintos, el privado de la perfección y el público de la solidaridad, ambas se coimplican en la tarea de conseguir un progreso moral, progreso que, para Rorty, vendrá marcado por la cercanía a una utopía liberal, una democracia de ciudadanos irónicos y liberales.

---

450 Rorty, op. cit., p. 18.
451 Rorty, *Verdad y progreso.*
452 J. M. Panea, «Una ética sin obligaciones universales. Rorty y los derechos humanos», *Isegoría,* 22, 2000, pp. 181-192.

TERCERA PARTE:
FOUCAULT Y RORTY

Que l'on cessera d'utiliser de vagues critères moraux pour distinguer la critique « honnête » de la critique « malhonnête », la « bonne » critique, qui respecte les textes dont elle parle, de la « mauvaise » critique, qui les déforme. Toute critique apparaîtra comme une somme de transformations —de transformations proches ou lointaines, mais qui ont toutes leurs principes et leurs lois. Et ces petits textes au front fuyant, aux jambes tordues et aux yeux torves, qu'habituellement l'on méprise, entreront dans la danse et exécuteront des mouvements qui ne seront ni plus ni moins honorables que ceux des autres. On ne cherchera plus à leur répondre ou à faire taire leur tapage, mais à comprendre la raison de leur difformité, de leur claudication, de leur regard aveugle, de leurs longues oreilles.

FOUCAULT

13. FOUCAULT Y RORTY

Nunca hubo un debate real entre Foucault y Rorty. Sus encuentros fueron más bien tangenciales y pueden perfectamente datarse. El primero, a instancias de P. Rabinow, tuvo lugar en junio de 1981[453] en París como resultado de una conferencia previa de Foucault en Princeton en noviembre de 1980. En dicha conferencia, titulada «The Origin of Biopower»,[454] Rorty escuchó con interés las ideas foucaultianas sobre el cuidado de sí como práctica de la libertad. Sin duda, dicho concepto guardaba una estrecha relación con la idea de creación de sí y, como veremos, para Rorty constituye uno de las grandes aportaciones de la filosofía foucaultiana a la perfección privada. Tras dicho encuentro, la relación entre Rorty y Foucault se afianzó en la medida en que Foucault acogió con relativo entusiasmo la lectura, en 1981, del primer gran libro de Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza.* Tras dicha lectura, Foucault recomendó su publicación a la editorial francesa Seuil, afirmando que dicha lectura animaría a los jóvenes franceses a ser «menos entusiastas con la filosofía analítica».[455] La aceptación, pues, de la primera obra rortyana fue buena por parte de Foucault. Sin embargo, dicho entusiasmo bajó de intensidad hasta convertirse en 1983 en una prevención hacia el modo en que Rorty comenzaba a utilizar ciertos conceptos foucaultianos. Por su parte, la fascinación de Rorty por Foucault nunca dejó de crecer. Pese a que los ataques a sus implicaciones políticas fueron, en ocasiones, durísimos, Rorty siempre

453 Carta de Rorty a Foucault, 28 abril de 1981, Archivo del Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC), París.

454 Carta de Rorty a Foucault, 3 de diciembre de 1980, Archivo del IMEC, París.

455 Comunicación personal de Rorty, 28 junio de 2006.

mantuvo (excepto en una ocasión que ya trataremos convenientemente) un alto respeto por el valor intelectual de Foucault, llegando al final de su vida a preocuparse notablemente por el hecho de permanecer vinculado a la línea foucaultiana de un pensamiento liberador, creador, productor de libertad más que a la tradición puramente liberal y consuetudinaria.[456]

Aunque, la obra de Rorty se encuentre plagada de referencias constantes a la filosofía foucaultiana, a la hora de reconstruir el cuerpo de la interpretación rortyana de Foucault es necesario atenerse a los principales textos que desarrollan no referencias puntuales, sino interpretaciones de fondo acerca de temas cruciales. Es por ello por lo que se manejarán una selección reducida de textos, en concreto cinco textos que construyen la perspectiva completa de la labor interpretativa y la problemática de Rorty con respecto a Foucault. En primer lugar, el conocido texto, de obligada referencia, *Identidad moral y autonomía privada.*[457] En segundo lugar, *Dewey versus Foucault.*[458] En tercer lugar, *Foucault et l'Épistémologie.*[459] En cuarto, *Beyond Nietzsche and Marx.*[460] Y, por último, un texto poco conocido y revelador: *Paroxysms and politics.*[461] A través de estos cinco textos es posible armar la interpretación de la labor foucaultiana en el seno del pensamiento de Rorty que nos provea con las claves del debate inexistente que pretendemos construir. Una de las piezas clave del debate es la conferencia realizada por Rorty en el coloquio organizado en 1988 en París por el Centre Michel Foucault, titulada «Identidad moral y autonomía privada».[462] En dicha conferencia, Rorty lee a Foucault a través de tres ejes fun-

---

456 Ib. Sin duda, fruto de la preocupación rortyana por el hecho de que en Europa se destacaba su filiación al liberalismo conservador más que a las propuestas liberadoras de la «izquierda» filosófica. Hasta tal punto que una de sus preocupaciones últimas fue la de encontrar documentos que certificasen con precisión el papel de Foucault en la traducción al francés de sus obras hasta 1984.

457 R. Rorty, *Heidegger y otros pensadores contemporáneos,* Barcelona, Paidós, 1993, pp. 269 y ss.

458 R. Rorty, *Consecuencias del pragmatismo,* Madrid, Tecnos, 1996, pp. 288 y ss.

459 R. Rorty, «Foucault et l'épistémologie», en D. Couzens (ed.), *Foucault: lectures critiques,* Bruselas, DeBeck, 1989, pp. 55 y ss.

460 R. Rorty, «Beyond Nietzsche and Marx», *London Review of Books,* Londres, 1981, vol. 3, pp. 5-6.

461 R. Rorty, «Paroxysms and politics», en R. Boyers (ed.), *The new Salmagundi Reader,* Syracuse, Syracuse University Press, 1996, pp. 513 y ss.

462 R. Rorty, *Heidegger y otros pensadores contemporáneos,* pp. 269 y ss.

damentales: la concepción de poder, la dicotomía público/privado y el concepto ético de evitar el sufrimiento. Es decir, la lectura de Foucault pasará por una crítica filosófica (al concepto de poder), política (a la ausencia de división público/privado) y ética (no asunción de la ética del no sufrimiento). En cuanto a la crítica filosófica, Rorty separa, asumiendo una división de V. Descombes,[463] dos rostros distintos de Foucault debidos a los intentos por apropiarse de su obra. Un rostro norteamericano y un rostro francés.[464] El rostro norteamericano, influenciado por la labor pedagógica con la que Foucault trató de introducir en Estados Unidos sus reflexiones sobre la antigua Grecia y el cuidado de sí, nos presenta a un Foucault desvinculado de las tormentas políticas francesas, de su nietzscheanismo, preocupado por encontrar una suerte de ámbito de creación de la propia vida que, según Rorty, puede ser asimilado a la labor pragmatista de Dewey. Por otro lado, el rostro francés de Foucault es el rostro auténticamente nietzscheano, sumido en la reflexión teórica y práctica sobre el poder, imbuido en la lucha por la resistencia. En definitiva, un Foucault liberal y un Foucault antiliberal dependiendo del grado de nietzscheanismo que asuma su rostro y que es la encarnación de la tensión característica del «intelectual romántico que también es ciudadano de una sociedad democrática».[465] Ciertamente, existen motivos para pensar con Descombes y Rorty que el llamado Foucault *americano* posee un carácter distinto al Foucault *francés.* De hecho, la introducción por parte de R. Dreyfuss y, sobre todo, Paul Rabinow de Foucault en la universidad americana[466] supuso para su trabajo una suerte de paréntesis, de tábula rasa, de empezar de nuevo a componer una obra que quizás precisaba perder cierto lastre cultural francés para poder conformarse como una nueva reflexión acerca de las prácticas de sí.[467] Esta frescura, que se debía a un nuevo auditorio de distinto patrón cultural, llevó a la interpretación americana

---

463 V. Descombes, «Revision de Foucault: A critical reader», *London Review of Books,* Londres, 1987, p. 3.

464 Rorty, op. cit., p. 269.

465 Ib., p. 269.

466 Particularmente, en California y Berkeley. Desde 1977 aparecieron numerosas antologías antologías de su obra en Estados Unidos.

467 El mismo Foucault, identificaba Estados Unidos como una especie de liberación tanto teórica como práctica y personal. Véase al respecto E. Fassin, «Résistances de Foucault», en D. Eribon (ed.), *L'infréquentable Michel Foucault,* París, EPEL, 2001, pp. 175 y ss.

de Foucault que Rorty intenta acercar al pragmatismo de Dewey. Para Rorty, el Foucault *americano* se ha librado del nietzscheanismo que le impedía ejercer de ciudadano de una liberal-democracia. Su preocupación por el cuidado de sí le acerca al intelectual romántico que, pese a estar preocupado por la propia autocreación, no intenta que dicha autocreación devenga una máxima moral y política para la comunidad entera, al contrario que ocurría con el rostro nietzscheano de Foucault. Sin embargo, Rorty lamenta que, incluso privado del nietzscheanismo romántico, Foucault nunca adopte el vocabulario de la comunidad, que intente: «ayudar a la gente sin tomar el vocabulario de ésta como el vocabulario en que él se habló a sí mismo […] inventando, al mismo tiempo, un sí mismo que no tenía mucho que ver (o mejor dicho lo menos posible) con el de los demás».[468] La no adopción de tal vocabulario responde a uno de los núcleos nietzscheanos que no pueden ser separados de la labor foucaultiana: la sospecha de la verdad, la sospecha del territorio neutral del lenguaje común, del saber, las implicaciones y redes que unen, tejiendo, el entramado entre el saber y poder. Justamente, el motivo de la no adopción del lenguaje de la comunidad es, según Rorty, el motivo de discordia entre Foucault y Dewey.[469] Así pues, existen en la lectura rortyana dos niveles de nietzscheanismo en Foucault que nos ofrecen un rostro americano y un rostro francés de Foucault. Un rostro americano que podemos acercar, con salvedades, a Dewey y al pragmatismo y un rostro francés que, presa del nietzscheanismo más enraizado, debemos rechazar. El rechazo al nietzscheanismo francés se nos presenta como una crítica filosófica al concepto de poder. Dicho concepto, según Rorty, adolece de una ambigüedad fundamental que responde a dos usos distintos del concepto. El primero, más restringido, se refiere a un uso peyorativo del concepto. Es decir, según Rorty dicho uso de poder correspondería al análisis de las formas en que el poder, interpretado peyorativamente, no deja aflorar las cuestiones de la verdad y la libertad. En este sentido, este poder peyorativo, de corte represivo, nos ofrecería un campo de análisis válido para la democracia liberal y el pragmatismo. Sin embargo, Foucault, en su reflexión sobre el poder, entiende que existe un uso productor del término poder. Un uso del que se deriva que cualquier construcción social, cualquier relación humana es un precipitado de rela-

468 Rorty, op. cit., p. 273.
469 R. Rorty, *Consecuencias del pragmatismo,* p. 293.

ciones de poder. En este sentido, según Rorty, dicho uso de poder entroncaría con la tradición de la voluntad de poder nieztscheana, es decir, con un uso trascendental, neutral y vacío.[470]

El nietzscheanismo epistemológico de Foucault impide no solo cualquier intento de redescripción de la voluntad de verdad orientado a conceder el valor de justificación social a una creencia, sino que dinamita la concepción del progreso histórico, sospechando de toda teoría que se ampare en el pasado. La historia, tal y como vimos, no es más que una serie de rupturas, de discontinuidades, de acontecimientos que resultan inconmensurables en la medida en que no existe una red teleológica que nos sirva de elemento inteligible. Introducir en la raíz misma del pensamiento la noción de discontinuidad, de acontecimiento, de materialidad y de azar es el objetivo de la genealogía, alternativa al historicismo que impide el acercamiento a la noción de verdad como justificación rortyana y lleva al abandono de tal noción. Así, una vez abandonada por la vía nietzscheana la noción de verdad y de voluntad de verdad, la genealogía se enfrenta con la noción de poder. Si la verdad no posee un espesor ontológico propio, las verdades del presente no son más que producciones del poder. Negación, pues, del progreso, negación del desarrollo histórico como práctica de la libertad o la razón, negación de la verdad misma. Sin embargo, según Rorty, aquí vuelve a aparecer el elemento de poder como un trascendental que sustituye a la noción de voluntad de verdad. Sustituir la voluntad de verdad por la voluntad de poder no nos ofrece alternativas útiles. Si Foucault no hubiese renunciado totalmente a esa voluntad de verdad, si hubiese aceptado el hecho de que es posible contar con las nociones de progreso, de maduración y de síntesis «admitir que únicamente conocemos al mundo y a nosotros mismos en función de una descripción […] sería admitir que, si hemos llegado a tal descripción, quizás sea por azar».[471]

Con ello, la renuncia total a la voluntad de verdad mantiene una estrecha relación, según Rorty, con la adopción de una noción de poder trascendental, vacía, omniabarcadora. La adopción de un poder puramente peyorativo, no productivo, permitiría realizar una lectura de Foucault

470 Ib., p. 272.
471 Ib., p. 63.

plenamente *americana,* como corrector de los excesos filosóficos del hegelianismo y los excesos prácticos del sistema democrático liberal. En este sentido, sería posible, desde la perspectiva rortyana, la participación de Foucault en la vida pública. Es decir, Rorty aboga por la posibilidad de separar el poder del saber en la epistemología foucaultiana, deteniéndola en el momento en el que no ha cumplido el movimiento nietzscheano completo y solo ha denunciado al cartesianismo y al hegelianismo sustituyéndolos por la discontinuidad histórica, por el acontecimiento. Si se detuviera aquí su epistemología, podría pensarse la aceptación de la redescripción como modo de asumir la discontinuidad, aceptando así no la verdad, sino la voluntad de verdad como elemento contingente al que, en cuanto comunidad, estamos ligados. La operación rortyana pasa por introducir un sesgo entre dos supuestos conceptos de poder en la obra de Foucault. Uno, peyorativo, que sería aceptado en tanto puede ayudar a corregir los excesos filosóficos y prácticos. Otro, productor, que es desestimado por trascendental y vacío. Si se asume dicha distinción y se expulsa la raíz nietzscheana del poder como campo de batalla, de las relaciones de poder como precipitados de relaciones humanas, de relaciones de saber y de prácticas sociales, entonces, es posible leer a Foucault como una suerte de sociólogo,[472] como un compañero de viaje de las aspiraciones de Dewey. Una vez el poder productor es rechazado, el poder es considerado de un modo peyorativo, y la tarea pasa a ser limitar sus excesos. Sin embargo, este poder peyorativo no es puramente represivo, ya que forma parte del entramado cultural al que pertenecemos. Así, el poder peyorativo se acercaría a la concepción instrumental de cultura de Dewey, es decir, como un entramado cultural e instrumental. Dicho entramado contiene elementos negativos, que entroncarían con la concepción peyorativa foucaultiana en cuanto excesos, pero, al mismo tiempo, forman nuestro suelo a partir del cual podemos desarrollar un progreso basado en la redescripción de nuestra tradición. Forman nuestra cultura: «Una vez que el poder deja de connotar represión, las estructuras de poder de las que habla Foucault no nos parecerán muy distintas de las estructuras de cultura de las que habla Dewey».[473]

---

472 Ib., p. 241.
473 R. Rorty, *Consecuencias del pragmatismo,* p. 295.

Sustituyendo *poder* por *cultura,* Rorty plantea la posibilidad de que, en la lectura americana de Foucault, sus análisis sirvan a la comunidad liberal, les sean útiles para denunciar sus excesos y permitan, al mismo tiempo, concebir dicha comunidad como una progresiva realización de la solidaridad y la libertad. Es así como construcciones del poder denunciadas por Foucault ahora son parte de nuestra cultura, y como tales forman parte de nuestra comunidad. Carece de sentido para Rorty la denuncia íntegra de nuestra tradición. Más bien su mejora, su reforma mediante la redescripción es el camino más útil: «pienso que la sociedad liberal contemporánea ya incluye las instituciones necesarias para alcanzar su propia mejora: una mejora que puede mitigar los peligros que Foucault ve».[474] En este sentido, Rorty ve en la figura de Dewey un reformador que concibió las ideas más útiles de Foucault y que, al mismo tiempo, posibilitó una reflexión política optimista, útil a los intereses de la democracia liberal.[475] Y es aquí donde Rorty introduce la crítica política a Foucault, a partir de la crítica filosófica al poder. Al asumir la raíz nietzscheana hasta el final, Foucault no puede distinguir su moral en cuanto ciudadano y su búsqueda de autonomía personal, ya que el poder como trascendental le obliga a rechazar cualquier colaboración con el mismo y colaborar con el poder cuando este lo envuelve todo, significa adoptar un vocabulario común, participar como ciudadano, aceptar una voluntad de verdad aunque esta sea pura redescripción de la tradición. Así, la crítica política viene del hecho de que Foucault, con su nietzscheanismo, invade el territorio de lo público con sus sueños de autonomía privada:

> Yo hubiera deseado que Foucault se inclinara más a distinguir estos dos papeles, a distinguir su identidad moral de ciudadano y su busca de autonomía personal. Entonces habría podido resistir la tentación a la que sucumbieron Nietzsche y Heidegger: la tentación de buscar en su propia esfera privada una contrapartida pública y política. Fue esa tentación la que provocó su casi anarquismo y su negativa a ser cómplice del poder.[476]

---

474 R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad,* Barcelona, Paidós, 1996, p. 82.

475 F. J. Macke, «Pragmatism reconsidered», en L. Langsdorf (ed.), *Recovering Pragmatism's Voice,* Nueva York, University of New York Press, 1995, pp. 164 y ss.

476 Rorty, op. cit., p. 326.

De este modo, Rorty identifica al Foucault anarquista con el Foucault nietzscheano, esto es, *francés,* y al Foucault más sosegado, posible heredero de la Ilustración y abierto a la posibilidad de cimentar un suelo común en la redescripción de la comunidad, con el Foucault *americano.*[477] Hemos observado qué es lo que aleja, para Rorty, al Foucault *americano* del *francés* en relación al aspecto filosófico: el nietzscheanismo, asumido parcialmente en la lectura norteamericana mediante la separación entre los dos tipos de poder, identificando, en el límite, la noción de poder con la de cultura y asumiendo, de este modo, la posibilidad de una redescripción social como progreso. Ahora la tarea es analizar aquello que, para Rorty, aleja políticamente al Foucault *americano* del *francés.* La diferencia se hace explícita desde el momento en que se identifica al Foucault *americano* con una suerte de liberal posmoderno, y al Foucault *francés* como un anarquista posmoderno. En cuanto al liberalismo del Foucault *americano,* Rorty afirma que se trata de un modo de hacer política que se colige de sus posiciones orientadas a desembarazarnos de la sobrecarga universalista que conforma los metarelatos que nos oprimen. Una buena parte de la reflexión sobre el bio-poder podría apoyar esta interpretación, en la medida en que el poder sobre la vida no es más que una sobrecarga de intervención sobre el propio discurrir natural de la existencia.[478] De este modo, contra la sobrecarga del poder y del biopoder, este Foucault *americano,* según Rorty, estaría dispuesto a conceder la validez de una política liberal sin presupuestos metafísicos o epistemológicos:

> Este Foucault nos dice que las democracias liberales podrían funcionar mejor si dejasen de intentar ofrecer autojustificaciones universalistas, si dejasen de apelar a nociones como racionalidad y naturaleza humana y en su lugar se considerasen a sí mismas simplemente como experimentos sociales prometedores.[479]

---

477 R. Rorty, *Heidegger y otros pensadores contemporáneos,* p. 271.

478 De hecho, no es casual que uno de sus más aventajados discípulos, F. Ewald, que publicó una dura crítica al Estado de bienestar (F. Ewald, *L'État Providénce,* París, Bernard Grasset, 1986), haya encontrado en la democracia liberal el marco político para resistir a la sobrecarga de intervención sobre la propia vida, llegando a afirmar que concesiones políticas intervencionistas como el derecho al subsidio de desempleo suponen una intervención ilegítima del poder estatal sobre el desarrollo de la propia vida.

479 Ib., p. 269.

Por otra parte, en la visión americana, la política de Foucault es identificada con parte de las últimas luchas libradas a favor de la comunidad homosexual, particularmente centradas en sus intervenciones en California. Debido a la confluencia de diversos factores sociales y políticos,[480] la utilidad política de Foucault se circunscribe a la lucha política por el reconocimiento de la comunidad homosexual[481] ligada a la reivindicación de una existencia plena, creadora de sí, fuertemente individualista. Así, D. Halperin, en los años noventa, afirma taxativamente que era la obra teórica de Foucault la que estaba detrás de la mayoría de movimientos de liberación homosexual y de lucha contra el sida, como *Act Up New York.*[482] El mismo Rorty coincide en señalar que el mayor —y único— logro político de Foucault, además de mostrar los excesos del sistema político, fue el de proporcionar marcas liberadoras políticas a la comunidad homosexual:

> Foucault ha sido muy valioso a la hora de cambiar actitudes culturales hacia la homosexualidad, pero no estoy muy seguro de si ha tenido gran repercusión en otras áreas. *Surveiller et punir* no aportaba ninguna sugerencia de cambio en el sistema criminológico judicial, y es difícil de imaginar cómo podría ser puesto en práctica. Foucault fue un hombre brillante, pero su brillantez fue utilizada para arrojar sospecha sobre las instituciones más que para intentar reformarlas.[483]

Ahora bien, si la participación política de Foucault ha sido notablemente mayor en temas como la prisión o el encierro psiquiátrico, ¿por qué el Foucault *americano* es presentado únicamente como un filósofo *queer,* «santo patrón de los gais» (en expresión de D. Halperlin), en definitiva, como un pensador cuya política conduce única y necesariamente a esta lucha concreta? La respuesta es triple. Por un lado, factores sociales y culturales posibilitaron que la obra de Foucault cuajara en esta lucha política concreta, dando armas, motivos y dirección al movimiento homosexual, *queer* y feminista estadounidense. Sin embargo, hay otra respuesta posible, complementaria. Si comparamos el movimiento feminista francés con el

480 E. Fassin señala los principales: la era Reagan, el antiintelectualismo de la izquierda liberal norteamericana y el alejamiento de los intelectuales de la sociedad. Véase al respecto E. Fassin, op. cit., pp. 177 y 178.

481 Y posteriormente feminista. Ib., p. 180.

482 D. Halperlin, *Saint Foucault,* París, EPEL, 2000.

483 R. Rorty, «Entre liberalismo y filosofía. Entrevista con Rorty», p. 1.

movimiento *queer* norteamericano, lo que encontramos es una disimetría en torno al concepto de poder.[484] Un concepto de poder, leído al modo *americano,* que hace hincapié en la resistencia restando énfasis al poder como productor, como hilo que traza las relaciones culturales. En el límite, un poder considerado peyorativamente, del mismo modo en que Rorty nos habla de un poder que puede contribuir a la mejora de la sociedad. Es, pues, este aspecto del pensamiento de Foucault, sin duda un aspecto positivo u optimista, el que se privilegia en la lectura estadounidense. Aspecto positivo en la medida en que el poder, una vez localizado, es posible hendirlo a través de resistencias individuales o colectivas que opten por una vida distinta, por una creación de sí inédita. Es, pues, en lo privado y en el reconocimiento en lo público de la libertad privada en donde descansa el gradiente de la recepción política foucaultiana *americana.* Libertad sexual, reconocimiento público de tal libertad, y libertad para elegir el modo de vida privado de realización de sí. Sin duda, una aplicación práctica y política de la tarea foucaultiana que posee resultados altamente interesantes y valiosos pero que, considerada en su exclusividad, tiende a anular aquella política derivada de los análisis de Foucault que puede poner en entredicho el liberalismo democrático. Finalmente, cabe un tercer elemento de reflexión acerca de esta recepción de la política foucaultiana. Se trata del texto, altamente aclamado en Estados Unidos, de James Miller, *La passion Foucault,*[485] demonizado en Francia por sus contenidos, impropios de un intelectual, por la vinculación entre el pensamiento y la biografía pasional de Foucault. La intención de este texto es doble. Por un lado, proporcionar una explicación biográfica del pensamiento de Foucault a través de sus obsesiones, su sexualidad, su gusto por los límites, los excesos y la ausencia de moral.[486] En definitiva, mostrar un Foucault maldito cuyo valor residiría en atreverse a recorrer lugares de gris moralidad. De este modo, Miller proporciona dos argumentos distintos para los dos rostros de Foucault que venimos tratando. El rostro americano (a pesar de las querencias

484 J. Sawicki, «Le féminisme et Foucault en Amérique du Nord: convergence, critique, possibilité», en D. Franche (ed.), *Au risque de Foucault*, París, Centre Pompidou, 1997, pp. 87-93.

485 J. Miller, *La passion Foucault*, París, Plon, 2004.

486 Véase al respecto el artículo de R.Reid, «Foucault en Amérique», en *Revue futur anterieur,* 1994, pp. 23 y ss.

del propio Miller) participaría de esa búsqueda vital, y se correspondería con una suerte de intelectual maldito cuyo ejemplo de vida privada, de creación de sí, puede ser utilizado por los movimientos anteriormente citados, por una juventud americana sedienta de símbolos transgresores. Por otro lado, subrepticiamente, el libro de Miller es un ataque furibundo al nietzscheanismo del rostro francés de Foucault, llegando al extremo de comparar su obra de inspiración nietzscheana con el *Mein Kampf*.[487] Tales afirmaciones no merecerían mayor atención si no fuera por el hecho de que el libro de Miller reunió a un buen número de intelectuales liberales de izquierda en torno al seno de la revista *The New Salmagundi Reader,* dirigida por el propio Miller. Dicha revista se convirtió en una plataforma de descrédito del nietzscheanismo foucaltiano, considerado anarquista, peligroso e infame.[488] Y uno de los colaboradores de dicho movimiento fue el mismo Rorty. Resulta enigmático el interés de Rorty por contribuir al descrédito, basado en supuestas querencias sexuales y vitales, de un pensador por él admirado. Podemos creer que se trataba de un intento de desterrar a ese Foucault *francés* de Estados Unidos. De desterrar a la filosofía de la esfera pública. Sea como fuere, la colaboración de Rorty, llamada *Paroxysms and politics,* bascula entre la alabanza al libro de Miller, la crítica a la política nietzscheana de Foucault y una cierta duda acerca de los métodos empleados para ello. La tesis de Rorty se basa en la denuncia de que el objetivo político del Foucault nietzscheano no es la felicidad. Y esta, la felicidad, ha sido el principal motivo político para la resistencia tanto al nazismo como al resto de políticas autoritarias. Bajo la renuncia a la felicidad como objetivo de la política, se esconde, para Rorty y Miller, el puro vacío: «Muchos intelectuales americanos izquierdistas todavía piensan que es posible extraer un nuevo tipo de política de Foucault, que apunte a algo más excitante que la felicidad. Pero el libro de Miller muestra claramente que Foucault no encontró nada mejor que sugerir».[489] Y, para ejemplificar la vacuidad de la política foucaultiana, Rorty acude a uno de los lugares

487 Miller, op. cit., p. 159.

488 Véase al respecto la caracterización del Foucault «americano» de J. Bouveresse, «L'objetivité, la connaissance et le pouvoir», en D. Eribon, *L'infrequentable Michel Foucault,* pp. 134-135.

489 R. Rorty, «Paroxysms and politics», en R. Boyers (ed.), *The new Salmagundi Reader*, Syracuse, Syracuse University Press, 1996, p. 516.

paradigmáticos de ejercicio político en el espacio foucaultiano: el GIP o Grupo de Información de Prisiones. La labor política ejercida en el GIP es, de nuevo, ridiculizada y condenada a participar de una suerte de vacío: «Los prisioneros necesitan tirar de la cadena en sus celdas mucho más de lo que alguien necesita la distinción entre el inocente consensuado sadomasoquista y el culpable no consensuado víctima de tortura».[490]

Sin embargo, el broche definitivo al nietzscheanismo político foucaltiano no se detiene en considerarlo como una vacuidad. Para Rorty, la política de Foucault, al no asumir la felicidad como objetivo social, al intentar no hacerse cómplice del poder, al cuestionar las estructuras mismas de la sociedad democrática liberal, no se queda en una opción por el simple vacío. Es una política basada en la muerte, en una vida-en-la-muerte referida a ir más allá de todos los límites, hasta el de la propia vida.[491] Esta política de la muerte corresponde al uso del término *zombie* con el cual J. Miller adjetiva al mismo Foucault. Y, precisamente, esta denuncia del nietzscheanismo como voluntad de muerte, no solo connota ecos de la utilización nacionalsocialista de Nietzsche, sino que condena toda tarea política del Foucault *francés.* Una condena tanto política como ética. Pues una política que no posee la felicidad, sino la muerte en vida como objetivo pensable para la sociedad, es éticamente rechazable debido a que no respeta el principio de no crueldad, máxima del liberalismo rortyano. Así, el nietzscheanismo político de Foucault es desacreditado filosófica, política y éticamente como un disparate que no solo pone en peligro a la sociedad entera, sino que no respeta los principios de comunidad y solidaridad, que son los que garantizan la convivencia en una sociedad democrática como la que Rorty propone. Con ello, finalmente, Rorty puede afirmar que Foucault no contempla los beneficios de las comunidades liberales debido a que su política *francesa* le impide considerar la felicidad y la ausencia de crueldad como categorías dignas de ser tomadas en consideración.[492]

Con ello, la crítica de Rorty se nos muestra como una crítica filosófica, política y ética a partir de la división entre los dos rostros foucaultianos que implican las lecturas francesa y norteamericana de su obra. Pese a

490 Ib., p. 516.
491 Ib., p. 517.
492 R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad,* p. 82.

que algunas de ellas, especialmente las políticas, sean de una dureza notable, no deja Rorty de considerar a Foucault como uno de los grandes filósofos últimos que «subrayó un nuevo conjunto de peligros para las sociedades democráticas».[493] Quizás, para finalizar, cabría pensar con J. Bouveresse[494] que estos peligros fueron señalados precisamente gracias a su alejamiento del consenso democrático y la euforia liberal, a su ironía pública, a su incombustible nietzscheanismo. Precisamente en estos peligros, marcados gracias al alejamiento de la euforia liberal, Foucault insistirá en su respuesta a Rorty. En una mesa redonda inédita, realizada en Berkeley en 1983, encontramos la única respuesta explícita a filosofía rortyana por parte de Foucault:

> Ayer, cuando me preguntaron si estaba de acuerdo con lo que Rorty decía —cuando decía que todo está bien; que hay un juego en cierto momento, un juego de verdad y un juego político, y otro distinto en un momento diferente, y ambos son igualmente buenos— mi respuesta fue: para mí, nada está bien; todo es peligroso, pero no todo es igualmente peligroso. Y pienso que ésa es la tarea de los intelectuales: este trabajo intelectual no debe estar directamente relacionado con un tipo de gobierno o una estructura política, sino que debe ser, siempre, crítico hacia ellos desde el momento en que ya no podemos creer en alguien que supuestamente nos representa y gobierna. Es un interés negativo, sistemáticamente negativo. Y creo que es la única tarea política e intelectual que podemos realizar como intelectuales.[495]

En esta respuesta se resume todo el enfrentamiento entre las posiciones foucaultiana y rortyana. En primer lugar, se disuelven el rostro *francés* y el *americano* del propio Foucault al introducir la sospecha nietzscheana en el seno de los ámbitos público y privado. Ya no es posible hablar de una versión americana de su labor, sino de problemas estratégicos en cada longitud y latitud, en cada geografía y tiempo. Su *everything is dangerous* se transforma en un *not equally dangerous,* ligando la tarea intelectual hacia la búsqueda del peligro concreto, del enemigo que está ligado a un campo, a un problema y a una geografía dada. Con ello, la división entre dos sentidos del poder queda diluida en una tarea ético-

493 R. Rorty, *Heidegger y otros pensadores contemporáneos,* p. 272.
494 J. Bouveresse, op. cit., p. 144.
495 Foucault, Discussion with Michel Foucault, 21 abril 1983, Berkeley, Archivo del IMEC, côte D 250 (7), p. 1.

política primera que hace estallar los diques entre lo público y lo privado. La tarea filosófica no debe amparar por igual todo producto de la creación individual, sino sospechar qué juegos de poder públicos la han producido, cortocircuitándolos en clara línea nietzscheana. En segundo lugar, la respuesta de Foucault insiste en el hecho de que su tarea no se basa en la denuncia de ciertos excesos de la sociedad liberal, sino en detectar el mayor peligro estratégico como fruto de un activismo *pesimista* imbuido de sospecha hacia todo gobierno. A la hora de detectar un exceso, se debería marcar el margen de dominación aceptable y aceptado a partir del cual deviniese intolerable la actuación gubernamental. Sin embargo, desde una sospecha total, el establecimiento de este margen de dominación, de, en definitiva, una legitimidad de gobierno, se deshace como cómplice peligroso de la misma gobernación. Lo que nos lleva al tercer elemento que escenifica la ruptura total de las posiciones de ambos pensadores. La negatividad de la sospecha, la conciencia del peligro constante se traduce en una máxima ético-política de nunca aceptar un tipo de política. Más concretamente, se trata de alejar la tarea crítica y filosófica de toda relación con la estructura política de gobierno. En este sentido, la intervención política foucaultiana cobra el sentido de la crítica constante. Dicha intervención no puede identificarse con un gobierno de facto, pues, en ese caso, dejaría de ser crítica. Es, precisamente, el caso de Rorty. La intervención política rortyana, su tarea intelectual, consiste en transformar el sentido de dicha intervención política en la filosofía y acercarlo a la defensa de la política liberal. Al contrario, la intervención política foucaultiana, consiste en un rechazo a adscribirse a ningún tipo de política positiva.[496] Debe siempre ser crítico con cualquier relación que pudiera establecerse entre la política efectiva y el pensamiento, pues, precisamente, el mayor peligro, el mayor enemigo de una ontología de nosotros mismos politizada a través de la experiencia de sí no es otro que los precipitados culturales producidos por la ecuación saber-poder. Si la tarea intelectual para el Foucault *americano* sigue

496 De ahí su negativa a considerar el *nosotros* rortyano como un elemento previo que implicaría una intervención política en la filosofía de corte liberal. En lugar de ello, el *nosotros* debería venir marcado por una práctica de resistencia, con lo cual no tendría implicación con ningún tipo de política positiva. Véase al respecto, Foucault, *Estética, ética y hermenéutica,* Barcelona, Paidós, 1999, p. 356.

siendo, pese a su interés por el cuidado de sí, la preocupación por —e intento de anulación de— las construcciones que el entramado poder-saber realiza de la subjetividad, entonces, el rostro americano se disuelve en una tarea política por la resistencia, atravesada por la máxima de seguir persiguiendo al poder en su ejercicio. De hecho, para Foucault, esta es la única tarea que puede realizarse como intelectual. Con todo ello, podemos afirmar que la filosofía de Foucault se rebela ante la lectura de Rorty, ante la posibilidad de su utilización como elemento del saber susceptible de mejorar la política liberal, que su posición se encona en el lugar de la crítica negativa, de la sospecha constante, de la genealogía. Frente a ello, la tarea filosófica de Rorty consiste en abrir esa intervención política en la filosofía desvinculándola de la resistencia y adaptándola a la política liberal, proponiendo para ello un tipo de intelectual y un tipo de ética basadas en la ironía y el sentimiento. Así pues, la fricción entre ambos pensadores se comienza a jugar en estos dos planos, el tipo de intelectual y el plano ético, convirtiéndose en una batalla por la filosofía, una oposición radical ante el intento de vincular la filosofía y la resistencia, por un lado, y la filosofía y el liberalismo, por otro. La primera conduce a una sociedad en la cual la tarea del filósofo pasa por la sospecha, el hiperactivismo descorazonado, la esperanza sesgada por el desconsuelo de la teoría. El otro, el rortyano, nos lleva al ironismo, a una sociedad posfilosófica en la cual el pensamiento tendría, únicamente, el cometido de ayudarnos a crear nuestro yo privado y defenderlo. En el límite se trata de dos opciones políticas antagónicas. Dos opciones que establecen su campo de batalla en la misma filosofía y que, abriéndola a la intervención política, la enfrentan a una dicotomía disyuntiva en la que se juega su sentido y su posibilidad: el poder o la resistencia, desarrollados en sus diferentes propuestas éticas y en sus diferentes modelos de intelectual. Con todo ello, la lectura que Rorty realiza de la obra de Foucault se puede leer como un intento de anular la capacidad política de resistencia de un pensamiento crítico que todavía cree que es posible seguir pensando sin desertar de la política. Así, entre Foucault y Rorty encontramos dos apuestas que marcan el presente de la filosofía política, que hacen de la filosofía el campo de un enfrentamiento político, el de la sumisión de la filosofía a la democracia o el de la crítica política como único modo de hacer filosofía. Ambos extremos coinciden en un punto esencial, que parece ser un elemento definitorio del

presente: la necesidad de medirse con la política, la imposibilidad de pensar una filosofía ajena a los juegos de poder, a los juegos políticos, a la elección previa que determine su dirección. La necesidad, en fin, de establecer la opción metafilosófica y política que gobierna los mecanismos intelectuales antaño impulsados por la contemplación.

14. LA CUESTIÓN DEL INTELECTUAL

Quizás sea en la figura del intelectual donde podemos observar con mayor precisión la medida y la distancia que separa a dos de las filosofías que han llevado más lejos la relación entre ontología y política a través de la apertura de las intervenciones políticas en la filosofía. Por otra parte, la figura del intelectual cobra en ambas una gran importancia, pues la renuncia a los grandes movimientos políticos liberadores, la renuncia a la representación política y la renuncia a una tarea política comunitaria sitúan en la figura individual del intelectual el núcleo de su concepción política práctica. Perdidos los fundamentos que sostenían la posibilidad de una filosofía política, la figura del intelectual representa el núcleo en el que se fusionan vida y obra, una suerte de *ethos* en el cual está inscrito el sentido y la deriva política de la filosofía. Se trata del núcleo último desde el cual dar salida práctica a la teoría. Por ello, la figura del intelectual es tratada de un modo altamente cuidadoso por ambos autores, como si en esta figura se jugase algo más que la mera plasmación práctica de la teoría. Como si, tras sus concepciones del intelectual, las máximas filosóficas que gobernaban sus pensamientos librasen una última batalla por una concepción del pensar, del hacer, del esperar. No se trata de conceptualizaciones sobre el papel que la práctica filosófica debe tener en la sociedad, ni siquiera de la expresión política de una teoría concreta. Bajo ambas figuras del intelectual podemos detectar las tensiones teóricas más importantes de sus obras, y acometer, por lo tanto, dichas figuras como elementos privilegiados a la hora de situar la fricción entre Foucault y Rorty, la distancia que les separa y el sentido que ambos confieren a esa tarea. Para ello, trataremos el lugar desde el cual ambos lanzan sus concepciones de intelectual. Un lugar que no es otro que el rechazo epistemológico y político de un

modelo de intelectual anterior, el intelectual universal, ejemplificado en la figura de Sartre. Este rechazo compartido poseerá, sin embargo, diferentes coordenadas y producirá concepciones del intelectual inconmensurables. Se trata del intelectual resistente y del intelectual ironista, modelos propuestos por Foucault y Rorty en los cuales podrá leerse todo el precipitado de sus filosofías, así como todo el enfrentamiento que se sucede de ellas. A la hora de analizar dichas concepciones, hemos optado por un análisis comparativo a través de los conceptos que escancian sus propuestas. A través de la especificidad, la crítica y la reforma, la intervención social, la ética, la resistencia y la deserción y la democracia será posible recorrer ambas conceptualizaciones en su diferencia.

Los modelos de intelectual propuestos por Foucault y Rorty no solo corresponden a una actualización de la política aplicada al campo de la filosofía, sino que nos descubren dos modos radicalmente opuestos de concebir la tarea del pensamiento. Sin embargo, como veremos, también poseerán un cierto parecido en relación con la negación de aquello que, tradicionalmente, era entendido como propio de la tarea del intelectual. Ambos modelos de intelectual podrían caracterizarse, en principio, como un desplazamiento de la figura del intelectual clásico. Dicho desplazamiento es ejecutado sobre la figura clásica del intelectual universal, representado paradigmáticamente por la figura de J. P. Sartre,[497] pero que posee su origen histórico en la figura de Zola.[498] Se trata del intelectual de izquierdas comprometido que tomaba la palabra para denunciar la opresión, desvelando la verdad enmascarada por los aparatos ideológicos. Sin duda, se trata de una figura del intelectual heredera de la tradición marxista que tanto Foucault como Rorty se encargan de girar a través de ciertas prevenciones teóricas hacia los supuestos que funcionaban en la figura del intelectual clásico.[499]

En torno a la figura del intelectual clásico o universal se agrupan todas aquellas manifestaciones filosóficas que buscan denunciar el enmascara-

497 Y, sin embargo, deberíamos también atender a las palabras que Deleuze dedica a Sartre reconociendo la labor del intelectual universal en una determinada época histórica, su entereza moral ante la opresión. Véase al respecto Deleuze, *La isla desierta y otros textos,* Valencia, Pre-Textos, 2005.

498 Foucault, «Entretien avec Foucault», DE, III p. 156.

499 Foucault, «La fonction politique de l'intellectuel», DE, III p. 109.

miento de la verdad, desvelar la realidad que conduce a la opresión hallando las vinculaciones entre la situación actual y las estructuras sociales mediante una teoría fundamentada racionalmente. El intelectual clásico quiere decir la verdad del mundo y los hombres, y cuenta con medios y fundamentos para ello. En ese decir está implicada la suerte de los desfavorecidos, la injusticia y la ignominia. Por ello, el decir no puede contentarse con la mera interpretación del mundo, sino que debe ser un decir encaminado a transformarlo. El intelectual clásico, convertido en juez de la situación social, decide el camino a seguir en la transformación revolucionaria y ofrece, ya sea al pueblo, al proletariado o a la clase social, la conciencia de su situación concreta a partir de una teoría abarcadora y universalista. Se trata de aquello que Rorty rechaza bajo el nombre de política de movimiento, es decir, un tipo de acción política que refiere cada situación concreta a una situación abstracta y general producto de una teoría universal unida a una pasión de infinito que provee al intelectual de la creencia de hacer caminar a la sociedad al ritmo de un amplio movimiento espiritual de liberación.[500] Ambas caracterizaciones, tanto de Foucault como de Rorty, coinciden en rechazar la voluntad de verdad, la voluntad representativa y la voluntad universalista de la tarea filosófica que le compete actualmente a la figura del intelectual. La idea que subyace a este rechazo es que la aspiración universalista del intelectual clásico no puede ya dar cuenta ni de las luchas políticas ni de la realidad actual. Que es necesaria una nueva modulación de la tarea del intelectual de acuerdo con las mutaciones teóricas y prácticas que han acontecido. Así, el nuevo intelectual propuesto por Foucault y Rorty tendrá como primeras características las del rechazo a la voluntad de verdad, universalidad y representación. No hablará en nombre de nadie, no pretenderá tomar su propia idea de bien como universal, no será partícipe de los amplios movimientos del espíritu que ofrecen el fundamento de la liberación. Se trata de cambiar de juego.[501]

Este nuevo tipo de intelectual será concebido, positivamente, como un intelectual específico en términos foucaultianos, y como un intelectual

500 Rorty, «Movimientos y campañas», en *Pragmatismo y política,* pp. 68-69.

501 Foucault, «Le pouvoir, les valeurs et l'intellectuel», entrevista con M. Foucault, por Michael D. Bess, Berkeley, U. California, 3 noviembre 1980, San Francisco, Archivo del IMEC, côte D285.

dedicado a las campañas en lenguaje rortyano. Sin embargo, ambos modelos poseen fuertes lazos, ya que tratan de quebrar la universalidad de la tarea del intelectual mediante el recurso a la fragmentación de su actividad. Una actividad fragmentada, efímera, labrada con pequeñas intervenciones sectoriales que responden no a problemas universales como la justicia, sino a cuestiones concretas, a luchas singulares en las cuales la tarea del intelectual cobra un nuevo sentido. Para Rorty, aquello que diferencia los movimientos de las campañas es, precisamente, lo que aleja al intelectual clásico del nuevo intelectual. Las campañas responderán a tareas finitas, que pueden tener éxito o no dependiendo de las circunstancias, pero que en ningún caso responden a motivos más elevados que las propias luchas singulares. Las campañas, en tanto intervenciones sectoriales y efímeras del intelectual, poseen sentido por sí mismas y no precisan de avales filosóficos universales para ser desarrolladas.[502] De igual modo, el intelectual específico propuesto por Foucault se libera del peso de la universalidad, la verdad y la representatividad y desarrolla su actividad mediante intervenciones concretas en problemas concretos, como un especialista que presta su conocimiento específico para contribuir a una causa. Para Foucault, el modelo del intelectual clásico respondía al establecimiento de la escritura como lugar privilegiado desde el cual ejercer el magisterio político e intelectual.[503] En cambio, el modelo del intelectual específico no contaría ya con la preeminencia de esta escritura como vehículo de denuncia y acción política, sino que su tarea pasaría a disolverse en las formas prácticas diversas mediante las que se articulan las luchas concretas. Sitúa Foucault el nacimiento de este tipo de nuevo intelectual en el momento en que los intelectuales que poseen conocimientos específicos politizan su labor en virtud de una problemática concreta vinculada a su tarea intelectual. Se trata de la politización de Oppenheimer tras la bomba atómica, pero, sobre todo, se trata de la politización de aquellos intelectuales que han dedicado su labor a realizar intervenciones políticas sectoriales sobre problemas particulares y concretos vinculados a su labor, intervenciones que han sido realizadas mediante su conocimiento específico y

502 Rorty, op. cit., p. 71.

503 De un modo parecido, Sloterdijk considera la escritura y su preeminencia como rasgo definitorio del humanismo. Véase al respecto Sloterdijk, *Normas para el parque humano,* Madrid, Siruela, 2000.

técnico aplicado a cada una de las situaciones a partir de las luchas aparecidas en los años sesenta.[504]

Ya no se trata de reconocer la gran figura del intelectual como aquel maestro de la verdad que ilumina, desvela y orienta la práctica social, sino de reconocer una pluralidad de figuras intelectuales en tanto se encuentran implicadas en luchas concretas a través de sus conocimientos específicos y expertos. Hablamos de trabajadores sociales, científicos o abogados más que de filósofos, historiadores o sociólogos. El modelo responde a un saber concreto aplicado a una lucha social. Y, por encima de ello, como afirma Deleuze, se trata de dar una aplicación práctica al rechazo teórico de la representación, que pasa por constatar «la indignidad de hablar por otros».[505] La nueva figura del intelectual específico supondrá el logro político y teórico que supone la obligatoriedad de prestar la voz, de que el intelectual no hable en nombre de nadie, en representación de ningún colectivo. La función del intelectual específico, pues, quedará restringida a realizar tareas de diagnóstico sobre situaciones concretas surgidas de la voz y las prácticas de otros. Diagnósticos que no entrañan ni una apuesta de futuro ni un compromiso con ninguna utopía, sino tan solo la problematización del escenario concreto, de la problemática específica.[506]

Es esta labor de diagnóstico la que resulta crucial a la hora de sondear las funciones del nuevo intelectual propuesto por Foucault bajo la rúbrica del intelectual específico. El gesto del diagnóstico entendido como una particular mirada sobre el presente es aquel régimen de mirada orientado a hacer visibles los problemas inmediatos que competen a la problemática concreta. Se trata de una mirada estratégica, empeñada en sacar a la luz las líneas mayores de los problemas inmediatos, los peligros, las formas de actuación que, en virtud de su saber específico, el intelectual juzga convenientes en la coyuntura. Existe un cierto aire pragmático en la consideración de un intelectual de este tipo, en la apertura de la figura de un diagnosticador que se encargaría de analizar el presente con gesto de bisturí, intentando hallar la explicación de los síntomas que se muestran, en su irrupción, desordenados, contingentes y azarosos. Hallar la coherencia de

504 Foucault, op. cit., p. 156.
505 Deleuze, *Sur Foucault.*
506 Foucault, «Le scène de la philosophie», p. 594.

los síntomas en el cuerpo de un diagnóstico es la tarea pragmática del intelectual específico. Pragmática porque no se trata de orientar teóricamente los síntomas sociales hacia una explicación racional, como se hacía en la política de los movimientos denunciada por Rorty, sino de otra cosa: entender los síntomas como una estrategia política del presente contra la cual es posible oponer otra estrategia, con el único fin pragmático de desarticular la primera. El fin no es otro que la lucha concreta. Sin embargo, la tarea de diagnóstico no se identifica con la política de campañas defendida por Rorty. Puesto que el diagnóstico implica una tarea ontológica y crítica que, al contrario que las campañas, no tiene por objetivo el futuro cercano, sino que comienza y se agota en el presente. Para Rorty es necesario renunciar a un análisis del presente que busque elementos causales a la hora de comprender lo que nos pasa. Ya no se trata, como en el caso del intelectual específico, de analizar el presente para apuntalar las resistencias, ni siquiera de analizar el presente para apuntalar las reformas mediante la problematización de las causas y las consecuencias. La cuestión misma del presente, como horizonte único en el que se inscribían las luchas, es dejada de lado y considerada parte de un movimiento trascendental. El análisis de las condiciones de posibilidad del presente que nos daría la clave para conocer positivamente el lugar exacto de las reivindicaciones y el papel de las reformas dentro de un sistema institucional o de poder entra, para Rorty, en conflicto con la posibilidad de una acción política pragmática. La acción política pragmática se encuentra únicamente orientada a mejorar la sociedad, pero no la sociedad presente, sino la sociedad futura. Se trata de contribuir, mediante una campaña específica y pragmática al fomento de la utopía liberal. El campo de juego del intelectual queda, pues, restringido y se anula la posibilidad de un análisis del presente como parte de una estrategia política.

Las campañas, en cuanto único medio de acción política de los intelectuales, responden a una acción sectorial y específica basada en reivindicaciones concretas que es realizada sin el apoyo de ninguna teoría universalista (movimiento) y sin el apoyo de ningún análisis de las condiciones de posibilidad del presente. De hecho, la campaña, elemento político puramente pragmático, es refractaria a cualquier apoyo teórico que no sea el análisis de su utilidad, es decir, es refractaria a cualquier postulado que contravenga las bases de la ontología de la contingencia. Es necesario recordar que la campaña, labor pública del intelectual, en tanto habita el

espacio público, debe cumplir el requisito marcado por el espacio posfilosófico: el abandono de la filosofía. La negativa a la posibilidad de que el trabajo político del intelectual venga dado a través de un análisis teórico del presente se nos presenta con un doble sesgo: por un lado, se trata de cumplir la máxima de la cultura posfilosófica: ausencia de filosofía en lo público. Y, por otro, se trata de desarmar no solo a la figura clásica del intelectual (figura ya desarmada en los años sesenta), sino a la figura del intelectual específico foucaultiano que, según Rorty, dramatiza los conflictos con el fin de hacerlos converger con sus propias ansias de absoluto, abocando la política a una crítica total que no es más que la traslación pública de los sueños de grandeza privados de cambiar la propia vida. La figura del intelectual específico, privada de su elemento antiestratégico (de su opción por la resistencia) y privada del apoyo teórico y político que suponía el análisis de las condiciones de posibilidad del presente (su ontología de la resistencia) es transformado por Rorty en un intelectual cuya acción política se limita a las reformas sectoriales que sean consideradas útiles pragmáticamente no para la transformación del presente, sino para la mejora del futuro, respetando, así, la positividad de un presente que se nos aparece como puramente contingente.

De este modo, el intelectual rortyano y el intelectual específico foucaultiano, pese a partir del rechazo del intelectual universal sartreano, mantienen profundas diferencias en cuanto a la tarea a realizar. Si la tarea del intelectual específico la hemos podido definir como la de hacer un diagnóstico del presente, tal diagnóstico es rechazado por Rorty debido a las premisas de su ontología de la contingencia. Una tarea intelectual basada en el reconocimiento de la contingencia debe rechazar la tarea del diagnóstico en cuanto tal diagnóstico se enmarcará, necesariamente, dentro de una explicación causal del presente que remitirá a una ontología de algún tipo. Diagnosticar, dirimir los acontecimientos que labran el rostro del presente, es la labor de un intelectual para el que la tarea todavía debe seguir siendo necesariamente crítica. Señalar los hitos que construyen el presente que nos rodea, realizar el análisis de las condiciones de posibilidad de dicho presente, preguntarnos por el significado del *hoy,* esas, son tareas propias del intelectual resistente que observa el presente como un problema. En cambio, asumir la positividad del presente, señalar que su ordenamiento tan solo se debe a una contingencia, augurar que la tarea no es otra que mejorar este presente a través de reformas que posean la marca

de utilidad, esas son tareas propias de un intelectual que asume su puesto en una cultura posfilosófica, un intelectual que asume la deserción de la filosofía y de la crítica como propias y que opta por referir su actuación a ciertas reformas útiles.

Entendemos como diametralmente opuestas estas dos opciones que optan o bien por el análisis del presente como problema o bien por la asunción del presente como signo de una ausencia de problema. Precisamente, la problemática de lo que somos en el aquí y el ahora implica la crítica que no asume el carácter de reformismo y que trata de evidenciar las sujeciones que han forjado aquello que somos. La ausencia de problema en eso que somos aquí y ahora, implica una tarea de otro sesgo, quizás contrario: asumir el presente como territorio propio y enfocar las propias acciones hacia su mejora. Y la mejora del presente —para Rorty, identificado con el presente liberal— no es otra cosa que caminar hacia la consecución de la utopía liberal a través de las reformas sectoriales y útiles que promuevan dicho camino. Así, la crítica y el reformismo serán dos de las características principales de las dos figuras de intelectual que aquí venimos tratando. Dos características que deberemos analizar para mostrar de un modo más diáfano el sentido y la diferencia de estas dos opciones intelectuales que parecen partir de un lugar común: el del rechazo al sueño platónico del filósofo rey, el del abandono de la figura clásica que marcaba la dirección de las luchas, de los problemas y sostenía en sus hombros el peso de la representación de las voces silenciadas.

El intelectual específico foucaultiano, en cuanto intelectual resistente, mantiene con la crítica una relación estrecha. No es posible desanudar la crítica de la tarea de resistencia, de la persecución del poder en su ejercicio. Con ello, es necesario definir el modo en que el intelectual específico asume la tarea crítica no solo para cubrir debidamente el espacio teórico de dicho intelectual, sino también para observar el aumento de la disimetría con el intelectual irónico rortyano. La crítica es asumida por el intelectual específico a través de dos elementos principales: la subversión y la donación de palabra. A través de estas dos características, el intelectual específico desarrollará su labor crítica de acuerdo con un nuevo modelo que no es asimilable al intelectual clásico o universal, y que, de igual modo, no es asimilable al intelectual irónico. La subversión y la donación de palabra, unidas a la anteriormente tratada especificidad de las luchas,

nos ofrecerán el marco a través del cual será posible concebir una tarea intelectual como la foucaultiana. Hemos apuntado a la necesidad de sectorializar las luchas, es decir, fragmentar las aspiraciones universalistas del intelectual clásico a través de la atención exclusiva a los fragmentos de realidad, a las especificidades presentes. Con ello, la tarea intelectual queda ya restringida, limitada por la renuncia a considerar luchas que sobrepasen, teórica o prácticamente, el presente inmediato, el aquí y el ahora. Dicha tarea era concebida de un modo doble en el concepto de *diagnóstico:* por un lado, se trataba de diagnosticar el presente a través de su análisis ontológico. Por otro, a través de dicho análisis, se trataba de participar en las luchas específicas que resaltaban merced a un análisis tal. Ahora, es necesario profundizar en la definición de esta tarea crítica peculiar a través de los conceptos de *subversión* y de *donación de voz,* que ilustrarán convenientemente la doble tarea de diagnosticar el presente y participar práctica y específicamente en su transgresión. Doble tarea del intelectual que responde a la simetría de la tarea ontológica foucaultiana.

Analizar el concepto de subversión significa atender a aquellas especificidades que constituyen el objeto del intelectual específico. La subversión constituye para Foucault un elemento privilegiado no solo de análisis, sino también intervención práctica debido al hecho de que representa un acontecimiento que se levanta contra el poder. Así, la subversión constituirá el contexto privilegiado donde desarrollar un trabajo intelectual como el concebido por Foucault. Es así como el mismo Foucault emprenderá la tarea de atender a un surgimiento, a un acontecimiento definido como resistente a través del diagnóstico como ejemplificación de la orientación de este tipo de trabajo intelectual. Dicha empresa la podemos situar en una serie de reportajes realizados por Foucault en 1978 a petición de *Il Corriere della Sera* sobre suelo iraní acerca de la irrupción del movimiento revolucionario contra el sah comandado por Jomeini.[507] En dichos escritos, Foucault realiza una caracterización del concepto de diagnóstico teórica y prácticamente que nos ofrece una nueva clave para situar la función del intelectual específico. Dichos escritos, altamente criticados por no

507 Véase al respecto, Ph. Artières, «Dire l'actualité», en Gros, *Foucault, le courage de la vértité,* pp. 21 y ss.; y también O. Roy, «L'engime du soulèvement. Foucault et l'Iran», *Vacarme,* 29, pp. 34-38.

atender el fundamentalismo que suponía una revolución de corte marcadamente religioso, respondían al intento de sumergirse en un presente ajeno, el iraní, y realizar una tarea de diagnóstico acerca no del movimiento político y espiritual que suponía la revolución chiita contra el sah, sino acerca de las fuerzas en acción que estaban jugando sus bazas en el presente. No era una tarea propia del intelectual universal que juzga un movimiento por referencia a unas categorías filosóficas, históricas o sociológicas determinadas, sino una tarea específica de diagnóstico de la irrupción de una nueva fuerza que se oponía al poder despótico de un tirano. Nunca se trató de asumir como justo y correcto (o como injusto e incorrecto) el movimiento religioso chiita representado por Jomeini (tarea que correspondería a un intelectual universal) sino de diagnosticar las fuerzas presentes que provocaban una revolución contra el poder. Tantos fueron los equívocos surgidos tras la publicación en francés de estos artículos que Foucault se vio obligado a responder a los malentendidos acerca de su propia función intelectual,[508] definiendo su tarea como fundamentalmente antiestratégica Foucault y apuntando al hecho de que el diagnóstico del presente debe consistir en marcar las fuerzas que se levantan contra el poder, ser respetuosos con las sublevaciones porque, precisamente, forman parte de los acontecimientos —de los síntomas— a los que debe atender el intelectual. Se trata de la función crítica que recorre toda su filosofía y que se nos ha presentado como una politización de la experiencia. Sublevarse significa la ruptura de una experiencia normalizada, la apertura de otras posibilidades de ser en el presente, y por esta razón, mientras la sublevación no se instaure como un ejercicio de poder, la moral teórica del intelectual debe ser respetuoso con ella. Ahora bien, ¿no posee este tipo de intelectual algún tipo de responsabilidad al haber apoyado una sublevación que se convertiría con el tiempo en otro gobierno despótico? Frente a esta pregunta, es necesario apuntar que el sentido de una sublevación no es realización de una utopía o la instauración de un poder político, sino el de quebrar las ilusiones del poder. Y así lo expresa Foucault cuando afirma que la encarnación política de la sublevación en un partido político significará el fin de la revuelta.[509] No hay, por tanto,

508 Foucault, «Inutile de soulever?», DE, III, p. 794.
509 Ib., p. 793.

sublevación que no sea efímera, se trata de un estadio revolucionario en el cual el poder se vuelve frágil y se abren nuevas posibilidades de existencia. Recordemos que al intelectual específico le compete solo el presente, se embarca en el diagnóstico de una situación concreta, efímera y, pese a que nos presente realidades incómodas, su tarea se nos aparece como una búsqueda constante de sublevaciones, de posibilidades de resistencia que se deshacen casi inmediatamente pero que, más allá de la derrota inevitable, hacen aparecer, momentáneamente, la posibilidad de transformar el presente. De este modo, la ligazón absoluta con el presente y la renuncia a establecer las condiciones de un futuro hacen de la labor intelectual una labor efímera que exige una movilidad despiadada, un constante flujo de problematizaciones del presente, una miríada de intervenciones políticas específicas sin garantía alguna.

Siendo, pues, la resistencia expresada en acontecimientos que ejemplifiquen un enfrentamiento a la red institucional de poderes y saberes el material paradigmático a partir del cual el intelectual debe acometer un diagnóstico del presente, es posible afirmar que la crítica, en cuanto función primera del intelectual específico, queda expresada, en primer lugar, por el tipo de acontecimientos que marcan el sesgo del análisis del presente. La función crítica del intelectual vendría definida en primer lugar como la búsqueda de las líneas de flotación del presente, de los lugares que expresan una ruptura de la tranquila positividad del «hoy», como un centrar la mirada en los límites que conforman eso que somos aquí y ahora y, a la vez, lo cuestionan. La sublevación, en cuanto acontecimiento que pone en cuestión las regularidades del presente, constituye el objeto al cual el intelectual debe atender, volver su mirada diagnosticadora y, de este modo, rehabilitar el flujo de problematizaciones del presente. Ahora bien, si hemos podido afirmar que la subversión o el acontecimiento constituyen el material a partir del cual construir una mirada crítica sobre el presente, es necesario, de igual modo, analizar la forma en que el intelectual interviene en ese presente, en ese hoy que es forjado a través del diagnóstico. Las subversiones, los acontecimientos que cuestionan el orden de regularización y gestión del presente, marcan las direcciones de las luchas. Al contrario que el intelectual clásico, el intelectual específico no marca la dirección ni el sentido de las luchas, sino que, a través de los acontecimientos que se suceden, atiende a aquellos que juzga convenientes a través de un análisis del presente. Sin embargo, una vez localizada la lucha, una vez que el intelectual específico

ha reconocido un movimiento social como una irrupción en la tranquila marcha del orden, una vez ha detectado que la capacidad de contestación de dicho movimiento cuestiona ciertos elementos que, según su diagnóstico —es decir, según su ontología del presente— resultan claves a la hora de construirnos como sujetos en el aquí y el ahora, una vez el intelectual ha detectado estos movimientos subversivos o disidentes que constituyen acontecimientos, ¿qué hacer? La respuesta del intelectual clásico, es decir, sartreano, no deja lugar a dudas. Una vez elegida la lucha o el movimiento al cual apoyar, el intelectual debe ofrecer su capacidad teórica, social y mediática convirtiéndose en representante de dicho movimiento. Y, de igual modo, debe contribuir a la buena marcha del movimiento social, debe marcar los caminos que le están vedados, debe dirigir convenientemente a través de sus análisis teóricos al movimiento hacia la consecución de sus logros. El intelectual clásico hablará por aquellos que no tienen voz, pues su voz está silenciada por el fragor de la batalla que se libra contra el poder. Defenderá su causa. Se convertirá en su emblema. No permitirá que la causa se abandone por un mal planteamiento teórico de su praxis. Sin embargo, el intelectual al que apunta Foucault carece de las pretensiones representativas del intelectual clásico. De hecho, la crítica que Foucault —y también Rorty— hace a este tipo de intelectual pasa por cuestionar las pretensiones de representatividad de este. En palabras de Deleuze, se trata de recorrer el puente entre la crítica teórica a la representación y la crítica práctica a dicha representación. Se trata de constatar la indignidad de hablar por los otros, de nunca hablar en nombre de nadie. Nunca hablar por los otros significará prestar la voz a aquellos que carecen de ella. Que carecen de voz debido a ciertos flujos de poder, a ciertas producciones de poder. Que carecen de voz porque, precisamente, los vencidos carecen de palabra. Así, la principal innovación que supone la labor crítica del intelectual específico frente a la tarea del intelectual clásico es la renuncia a tomar la palabra en lugar del otro y, en cambio, la donación de dicha palabra a los silenciados. En el momento en que se localizan las luchas, el intelectual específico proporciona, mediante sus conocimientos específicos, las armas adecuadas para que los silenciados o los implicados en un movimiento determinado tomen la palabra. Esta toma de palabra, para Foucault, es una intervención social inédita, pues supone la intromisión el campo de juego político de un discurso que no está reglado por las grandes construcciones teóricas del intelectual clásico, de la política o de las instituciones.

Con ello, la crítica que lleva a cabo el intelectual se nos muestra como una tarea de diagnóstico crítica en tanto el material del cual están construidas las luchas en las cuales intervenir es el de la misma resistencia. Y, por otro lado, la intervención es crítica en la medida en que rompe con los usos y costumbres tradicionales del intelectual y pretende una toma de palabra directa de los implicados. Toma de palabra en la cual el papel del intelectual específico no es sino un mediador a través de sus conocimientos específicos.

Concebida así la tarea del intelectual específico como crítica, la tarea del intelectual rortyano resulta claramente antagónica. Pese a que el intelectual irónico comparta la crítica contra intelectual sartreano, pese a que su condición de portavoz de los desfavorecidos sea desarmada y evidenciada como problemática, pese a que también comparta el gusto por la sectorialidad, por la especificidad, rechazando las grandes cuestiones y las grandes empresas y optando por elementos claros y específicos, por luchas concretas y delimitadas, el intelectual irónico no asume las características críticas del intelectual específico. Ya hemos analizado de qué modo para Rorty las campañas son refractarias a un análisis del presente. Con ello, la tarea de diagnóstico desaparece del horizonte de tareas del intelectual. Sin diagnóstico que vincule la subversión a un elemento causal del presente, dicha subversión aparece como una irrupción contingente y hostil al entramado cultural, una afrenta al espacio público que garantiza la convivencia de territorios privados. De igual modo, Rorty no aceptará una crítica basada en la subversión y en la donación de palabra que guíe la tarea del intelectual. El intelectual rortyano, al contrario que el intelectual específico, no centrará su actividad en sondear el presente para detectar las luchas adecuadas y el modo de contribuir así a la resistencia contra las instituciones. De hecho, el intelectual rortyano basa su carácter específico y sectorial no en las luchas concretas que prefiguran sublevaciones, sino en las campañas. La noción de campaña se aleja tanto de la idea clásica de movimiento de carácter universal como de la noción posmoderna y, particularmente, foucaultiana de la resistencia. La campaña responde a una intervención sectorial basada en reivindicaciones concretas que sean susceptibles de mejorar la convivencia, esto es, que devengan útiles para hacer nuestro sistema democrático más inclusivo. La idea de la campaña apunta a una serie de actuaciones locales reformistas orientadas a mejorar el funcionamiento de las instituciones actuales con vistas a un futuro cercano.

Para Rorty, una actuación política como el GIP supone un fracaso político, pues, en lugar de ceñirse a las reivindicaciones concretas de los presos y mejorar de este modo las instituciones penitenciarias, la actuación política optó por una crítica radical de la institución penitenciaria que solo produjo motines, sufrimiento, perdiéndose así el potencial reformista de las reivindicaciones de los presos.[510] Si la actuación política del intelectual foucaultiano suponía una crítica radical a las instituciones que, según Rorty, se encuentra abocada al fracaso absoluto debido a su ausencia de una propuesta y un horizonte, el intelectual rortyano encuentra en la crítica reformista un modo de mejorar el presente con vistas a un futuro cercano.

> Sugiero que dejemos de asumir que la función del intelectual es la crítica *radical* de las instituciones existentes, una crítica que trata de penetrar hasta las realidades que están bajo las apariencias […] las únicas críticas de las instituciones existentes que realmente cuentan serán reformistas […]. Pensar de esta manera significaría deshacerse de la esperanza de evitar la complicidad con las instituciones presentes e imaginar qué podríamos obtener, mediante una serie de pasos concretos, de una institución presente para llegar a otra algo mejor.[511]

De este modo, la reforma se convierte en el horizonte práctico del intelectual irónico, sustituyendo la crítica bajo sus formas de subversión y de toma de palabra. Concebir una tarea intelectual crítica con las instituciones existentes es, supone, para Rorty un franqueamiento ilegítimo del espacio público. Recordemos que, para Rorty, la función del intelectual es una función pública y, como tal, debe abandonar las pretensiones privadas de autorrealización, los sueños privados de autonomía, las ideas pertenecientes a los vocabularios últimos sobre el bien. Palabras sagradas como revolución, resistencia o subversión deben quedar sumidas en el territorio de lo privado. Representan una vulneración de la división público y privado. El caso de Sartre, del intelectual clásico, era un referente claro, pues suponía fundamentos que, una vez caídos, rompían la legitimidad del paso de lo público a lo privado. Sin embargo, para Rorty, el caso de Foucault es más grave, pues suple la falta de fundamentos no con la asunción de la contingencia, sino con la crítica total al presente fruto de la invasión total de sus ansias de sublimidad privada en el espacio público. En contra de

---

510 Rorty, «Paroxysms and politics», pp. 513 y ss.
511 Rorty, *Pragmatismo y política,* pp. 54-55.

estas opciones, el intelectual propuesto por Rorty es un intelectual que interviene políticamente en la sociedad, esto es, en el espacio público. Sin embargo, el carácter de dicha intervención respeta escrupulosamente la división entre lo público y lo privado a través del concepto de *reformismo.* El reformismo, tarea crítica, si se quiere, del intelectual irónico rortyano, asume la división entre público y privado, ya que promueve una acción reformista sobre una cuestión sectorial del espacio público asumiendo el carácter contingente de la situación por reformar en el presente. Renunciando a la causalidad, aceptando la contingencia, sustituyendo los sueños de autonomía por la reforma pragmática de cierto aspecto del presente y asegurando la utilidad de dicha reforma para un futuro, el intelectual rortyano cumple a la perfección los criterios de división entre lo público y lo privado. El intelectual rortyano posee un único modo de actuación política: el reformismo. Dicho reformismo, no obstante, debe quedar convenientemente anudado para que pueda habitar un espacio público como el rortyano. Con este objetivo, Rorty precisa de un criterio a la hora de decidir las reformas concretas que serán apoyadas por el nuevo tipo de intelectual. Dicho criterio, una vez abandonada la crítica total y la universalidad de los movimientos, no será otro que el pragmático.[512]

La orientación del reformismo vendrá dada por la utilidad que cada reforma específica presente con vistas a un futuro cercano. Y dicha utilidad será contabilizada de acuerdo con el criterio de promoción y mejora de la utopía liberal. Si se abandona la posibilidad de una ontología del presente, si se abandona la posibilidad de asumir ciertos fundamentos, la posición del intelectual queda sumida en la absoluta contingencia. Sus acciones, sus actos y sus pasiones políticas no son otra cosa que contingencias no sujetas a coherencia alguna. El intelectual, así, deja de ser esa figura clásica, emblema de la coherencia política y el compromiso personal, para aparecer como una figura lábil y desdibujada, un haz de contingencias que se mueve según deseos y amos cambiantes, con la única necesidad de, para seguir poseyendo una función pública, respetar ciertos límites y configuraciones del espacio público. De este modo, Rorty nos presenta una figura de intelectual radicalmente opuesta a la foucaultiana. Nos hemos trasladado desde la figura de un intelectual resistente que pretende

512 Rorty, *Movimientos y campañas,* p. 79.

dar voz a los silenciados y contribuir a sus luchas mediante sus conocimientos específicos a un intelectual voluble, que cumple a la perfección el diagnóstico de la cultura postfilosófica: ostenta un puesto público en cuanto intelectual, ejerce una cierta crítica bajo la formulación reformista y, de este modo, no solo respeta la división entre lo público y lo privado, esto es, los principios básicos de la democracia liberal rortyana, sino que, además, la promueve y mejora caminando hacia la utopía liberal rortyana.

14.2. La intervención social del intelectual

Una vez que hemos caracterizado la tarea del intelectual como crítica (en el caso del intelectual foucaultiano) y como reformista (en el caso del intelectual rortyano) trataremos ahora la cuestión de su intervención social, es decir, la puesta en práctica de dicha labor. El motivo del análisis de esta puesta en práctica de los logros teóricos que tanto Foucault como Rorty han llevado a cabo sobre la figura del intelectual responde a un motivo concreto. La efectividad política y social del intelectual clásico o sartreano, la eficacia de sus compromisos, sus adhesiones y sus declaraciones poseían en su época una función social reconocida.[513] Pese a que el intelectual clásico ejerciese su labor de acuerdo con unos presupuestos criticables, la función de este tipo de intelectual se mantuvo estrechamente ligada con los sueños de liberación de toda una época. Ahora bien, tanto Foucault como Rorty nos marcan la necesidad de abandonar este tipo de intelectual. De hecho, bajo esta necesidad subyace la necesidad de un nuevo modo de encarar las relaciones entre filosofía y política. El intelectual foucaultiano no supone una alternativa al intelectual clásico mediante la reformulación de alguno de sus presupuestos, sino que se nos presenta como un modo inédito de concebir las relaciones entre filosofía y política, entre teoría y práctica, que provocarán la reconfiguración de la figura del intelectual, tanto en su labor teórica como en su labor práctica tanto en sus modos y objetivos como en sus objetos de actuación. Estas nuevas relaciones que marcarán la necesidad del abandono de la figura del intelectual clásico pueden ser encuadradas dentro de una nueva gama de

513 Deleuze, *La isla desierta y otros textos,* Valencia, Pre-textos, 2005.

relaciones entre la teoría y la práctica, que se define fundamentalmente por la especificidad de las acciones teóricas, ligadas a cuestiones prácticas que no son ni definidas ni guiadas por la teoría. La teoría, pues, puesta al servicio de una práctica que se desarrolla, a su vez, gracias a la misma teoría ofreciendo nuevos retos teóricos. Así, la necesidad de procurar un modelo de intelectual distinto al sartreano proviene de una doble consideración: la necesidad teórica de reorientar las cuestiones entre filosofía y política, entre teoría y praxis, y, al mismo tiempo, la necesidad práctica de atender a nuevas luchas que, por su carácter específico y efímero, no pueden ser asumidas plenamente por el intelectual clásico (es el caso del movimiento antipsiquiátrico, del Grupo de Información de Prisiones, de mayo del 68). El intelectual específico estalla en el momento en el cual la antigua función del intelectual ha sido cuestionada teórica y prácticamente. Nos hemos referido a la necesidad teórica de toda una generación —la generación de Foucault— de abandonar los modelos de la fenomenología y del marxismo para producir un pensamiento que, con nuevas consideraciones, se abriese a nuevos problemas y planteamientos. De igual modo, los acontecimientos políticos que desde mediados de los años cincuenta sacudían Francia requerían un tipo de análisis e intervención intelectual que no respondiesen al modelo clásico y tradicional sartreano. Grupos como L'Internationale Situationiste o Socialisme ou Barbarie marcaban la vanguardia de una acción política que pedía prescindir de los patrones tradicionales y, con su irrupción, abría no solo la posibilidad, sino la necesidad de abandonar un modo de plantear las relaciones entre filosofía y política que no podían asumir ni los análisis teóricos últimos ni los movimientos políticos últimos.

Desde esta perspectiva, el modo de puesta en práctica del modelo foucaultiano y rortyano de intelectual nos ofrecerán la plasmación práctica de dos modos diferentes y antagónicos de concebir la tarea filosófica que aparecen tras el derrumbe de la solidez del intelectual clásico. Dos modos que pertenecen a dos momentos políticos diferentes pero que pretenden redefinir los vínculos entre pensamiento y política. Para analizar sus ramificaciones prácticas es necesario atender al tipo de intervención práctica que ambos modelos proponen para la figura del intelectual. En el caso del intelectual específico, la intervención práctica pasará por la donación de la voz y la puesta al servicio de una lucha las armas teóricas específicas. En el caso del intelectual irónico, la intervención política

pasará por la propuesta de campañas de reformas sectoriales que cumplan el camino hacia la utopía liberal mediante una apuesta consciente por la deserción.

Quizás la labor más pura del intelectual específico foucaultiano venga contenida en el trabajo que se realizó en el Grupo de Información de Prisiones, modelo de numerosas iniciativas posteriores que, todavía hoy, continúan con su labor política.[514] Además de la politización, de la opción por respetar las sublevaciones, la figura del intelectual específico posee otro rasgo característico que ya hemos apuntado, y que constituirá gran parte de la innovación política del Grupo de Información de Prisiones. Se trata de evitar la indignidad de hablar por los otros, del convencimiento de que se debe prestar la voz a aquellos que marcan las luchas y los problemas concretos; en este caso, a los presos.

> Y cuando los presos se pusieron a hablar, tenían una teoría propia de la prisión, de la penalidad, de la justicia. Es esta especie de discurso contra el poder, este contra-discurso mantenido por los presos o por los que llamamos delincuentes lo que cuenta, no una teoría sobre la delincuencia.[515]

La experiencia del GIP, surgida dentro del contexto político de Mayo del 68,[516] viene fundada por la toma de palabra de los presos, toma de palabra que dará lugar a luchas que no siguen los esquemas clásicos de participación política, pues suponen la ruptura de estas al abrir el esquema político a una toma de palabra inédita y ofrecer la dirección de la lucha a las reivindicaciones de los presos. El intelectual se convierte en un instrumento de esa lucha concreta, poniendo a su servicio los útiles de su saber. Y este poner al servicio los útiles de su saber pasa por ofrecer un diagnós-

---

514 Un ejemplo cercano es la labor del Observatorio del Sistema Penal y Derechos Humanos de la Universidad de Barcelona. A la hora de ofrecer un antecedente de la experiencia del GIP, debemos remontarnos a la teorización de la práctica de la encuesta realizada por el grupo de la revista *Quaderni Rossi,* dirigida por R. Panzieri, R. Alquati, M. Tronti y T. Negri. Desde su nacimiento, el GIP estuvo ligado al grupo italiano Soccorso Rosso, fundado por militantes de la extrema izquierda *Lotta Continua*, mantiendo lazos con los movimientos izquierdistas italianos del Potere Operaio.

515 Foucault, «Les intellectuels et le pouvoir», DE, III, pp. 209-210.

516 Sobre la contestación política general y el contexto político de Mayo del 68, véase G. Dreyfus-Armand, R. Frank, M. F. Lévy y M. Zancarini-Fournel (eds.), *Les Années 68: le temps de la contestation*, París, Complexe, 2000.

tico del presente concreto, marcando los lugares más adecuados en los que insistir para llevar a buen término la lucha. El primer acto del GIP va a consistir en el lanzamiento de una serie de encuestas mediante las cuales los presos y sus familiares hacen constar tanto su indignación por el modo en que se ejerce el poder sobre ellos como reivindicaciones concretas. Reivindicaciones que sorprenden por su carácter aparentemente cotidiano: temperatura del agua de las duchas, derecho a tener radios, practicar deportes, comprar tabaco, beber cerveza, caminar una hora más, etcétera.[517] Sin embargo, tras estas reinvidicaciones completamente razonables, hallamos el principio de un escándalo político: «la posibilidad de un verdadero discurso político perteneciente a los presos presos en cuanto sujetos de una forma colectiva inédita más allá de la obtención puntual de tal o cual concesión de derechos».[518] De hecho, la intención política del intelectual específico en el caso del GIP es promover la emergencia de un discurso político inédito: el de los presos, que no consistiría en la simple reivindicación de derechos, sino en la irrupción de los detenidos en el campo de lo político. Una irrupción sin representantes, sin horizontes relacionados con movimientos, sino en la presencia inédita de su voz: «una lucha política lanzada contra el sistema penal en pleno por la capa social que es su primera víctima».[519] Cada encuesta, bajo su máscara de reivindicación de derechos, escondería la creación de un espacio político prohibido hasta entonces que no sería asimilable ni al discurso oficial marxista ni al reformista. Esta entrada de en lo político de los excluidos es el verdadero objetivo del GIP: no se trata la mejora reformista de las condiciones de los presos en cuanto reivindicación de derechos, sino del ataque frontal a las formas de poder ejercidas sobre los presos.[520]

Los efectos políticos de los actos del GIP no se hicieron esperar, y el 5 de diciembre de 1971 comienza en Toul una serie de violentas revueltas en las cárceles francesas a causa del estado de las prisiones que continuará

517 Ph. Artières, L. Quero, M. Zacarini-Fournel (eds.), *Le Groupe d'Information sur les prisions. Archives d'une lutte, 1970-1972,* Éditions de l'IMEC, París, 2003, pp. 133 y ss.

518 J. Revel, *Michel Foucault. Expériences de la pensée,* p. 135.

519 Foucault, «Pour échapper à leur prisions», en *Le Groupe d'information sur les prisions. Archives d'une lutte, 1970-1972,* p. 152.

520 Foucault, «Préface», en *Le Groupe d'information sur les prisions. Archives d'une lutte, 1970-1972,* pp. 53.

en gran parte de Francia.[521] Emergía, pues, un movimiento político sin representación alguna cuya voz no era otra que la voz de los detenidos que se erguía contra lo intolerable de un poder sufrido en el propio cuerpo. La función del intelectual específico se nos presenta, ahora, de un modo más complejo: no solo se trata de realizar trabajos sectoriales que puedan contribuir a mejorar las condiciones de un colectivo determinado que se subleva, sino producir, mediante la puesta en accion de los saberes específicos, nudos de resistencia, oposiciones, tanto al modo en que se ejerce el poder como a los discursos y prácticas políticas tradicionales. Se trata, en fin, de promover apuestas de politización inéditas y específicas mediante las cuales se puedan oponer resistencias al poder. Tales resistencias siempre serán parciales y efímeras en la medida en que se dan en un presente sin recurso a ningún futuro y, por ello mismo, por estar totalmente inscritas en el presente, la tarea del intelectual específico, para marcar los puntos ciegos en los cuales inscribir las resistencias, debe realizar un diagnóstico del presente. Ello nos remite de nuevo a la tarea de una ontología del presente. Conocer, analizar, establecer las condiciones de posibilidad a través de las cuales el presente se constituye como tal. Y el establecimiento de tales condiciones de posibilidad pasará por evidenciar los procesos de saber y poder allí donde se ejercen, aunque sea bajo otro nombre (humanidad, reinserción, justicia). Con ello, la tarea crítica del intelectual pasa, como la obra entera de Foucault, por el establecimiento de una ontología del presente realizada con el único objetivo de transgredirla. Del mismo modo, la experiencia del GIP nos ofrece una plasmación práctica de lo que significa una historia politizada de las experiencias. Primero, analizar la experiencia del preso en tanto inscrita en el presente de acuerdo con determinadas condiciones de posibilidad. Después, politizar dicha experiencia mediante la realización de unas encuestas reivindicativas que provocan la politización entera de una experiencia enfrentada a su normalización. Del enfrentamiento surgirá la posibilidad de una resistencia, de una subjetividad distinta a la que el preso es condenado, de una oposición al ejercicio del poder. Y el papel, la función, del intelectual específico acabará justo en ese momento, en el momento de la irrupción política de la nueva subjetividad politizada. Se trata, en fin, de contribuir a las subversiones no porque tales

521 Véase al respecto Ph. Artières, «La prison en procès. Les mutins de Nancy», *Vingtième Siècle. Revue d'Histoire,* 70, París, abril-junio 2001, pp. 57-70.

subversiones ejemplifiquen una idea de bien, sino porque se levantan contra un poder siempre intolerable. El mismo Foucault define el calado moral del intelectual específico en una simple frase: «No sabemos quién detenta la justicia, pero sabemos quién no lo hace».[522] El intelectual específico es aquel que abandona la lucha por la justicia para luchar contra la injusticia. Ante la ausencia o sospecha de todo modelo positivo que marque la tarea intelectual, su labor de resistencia se centra en la crítica, el diagnóstico del presente y el rechazo a toda representación, sustituyendo esta representación por la donación de palabra.[523]

De todo ello podemos colegir cuatro principios articuladores de la noción foucaultiana de intelectual específico. El primer principio será la especificidad, la singularidad de las luchas, la fragmentación de los problemas, que no pueden remitirse a ningún entramado teórico o histórico general, a ninguna universalidad ni verdad, sino que deben analizarse en su singularidad y por referencia a un presente que descree de todo futuro. En segundo lugar, la tarea del intelectual específico posee el principio de modestia, en tanto la figura de intelectual clásico como representante y voz de las luchas es dejada atrás y el anonimato y el perder el rostro —así como el estatus de autor— se hacen necesarios una vez constatada la indignidad de hablar por los otros. En tercer lugar, un principio antiestratégico, consistente en atender las emergencias de una singularidad política que se enfrenta al poder, es decir, no moldear la voluntad política de los individuos, sino dirigir el trabajo hacia las emergencias de resistencia que se dan en el presente. Y por último, el intelectual específico contiene otro principio, al que denominaremos, siguiendo a F. P. Adorno, principio de ciudadanía,[524] que consistirá en la capacidad del intelectual específico de permutar su posición por la de ciudadano, por la de un miembro de la sociedad que ya no proyecta una mirada privilegiada sobre las cuestiones pendientes, sino que, en cuanto ciudadano, en cuanto miembro de una comunidad que se experimenta como tal a partir de unos procesos de poder, posee la capacidad de interrogarse sobre las cuestiones concretas que, como en el caso de las prisiones, suponen la posibilidad de una lucha

522 Foucault, «Les intellectuels et le pouvoir», p. 211.
523 Foucault, «Le souci de la vérité», DE, IV, pp. 676-677.
524 F. P. Adorno, «La tâche de l'intellectuel», en Gros (ed.), *Foucault, le courage de la vérité,* p. 43.

política contra el poder. La ligazón del intelectual a la ciudadanía no es otra cosa que la necesidad de participar en lo público no a través de las instituciones representativas, sino a través de la experiencia compartida que ofrece el ser miembro de una sociedad que posee, en su presente, unos problemas no marcados por la teoría, sino por la propia práctica social de una comunidad, contribuyendo así a la formación, a través de sus armas teóricas, de una voluntad política diferente a la tradicional. Así, la situación de las cárceles, la cuestión de la locura, la medicalización, el encierro o la sexualidad, es decir, los ejes de una historia de la experiencia y de una ontología del presente, no corresponderían a una cuestión teórica establecida a priori, sino a la politización de un intelectual que se sabe específico y que, en cuanto ciudadano, vive esas regiones de la experiencia como un problema. Rehacer el problema, politizarlo, abrirlo a la posibilidad de la experiencia, referirlo a un sistema más general orientado por una ontología del presente, averiguar los puntos clave, analizar los resortes del poder, contribuir a la transformación de la experiencia y la aniquilación de las inmovilizaciones mediante ciertas armas teóricas y prácticas orientadas a fomentar los lugares de resistencia, estas, son las tareas de un nuevo tipo de intelectual que descree de la verdad y del bien, pero que mantiene la coherencia moral y política de perseguir al poder allí donde resulta intolerable, donde se presenta como neutral, donde aparece bajo otro nombre.

Ahora bien, el intelectual rortyano nos ofrece un tipo de intervención social radicalmente distinta de la propuesta por Foucault. Si Foucault pone el acento en la donación de palabra, Rorty nos hablará del léxico común que es necesario respetar en toda intervención pública. Si Foucault insiste en la crítica, Rorty opondrá la reforma. Si Foucault insiste en la lucha contra lo intolerable, Rorty no opondrá una teoría de la justicia, sino una lealtad consistente en los vínculos contingentes y sentimentales logrados a través de la capacidad de inclusión del *nosotros.* En definitiva, si Foucault expresa, en su figura de intelectual, la tarea resistente e insobornable de una crítica desesperanzada y constante, Rorty propone la redescripción de esta crítica en el ámbito de lo privado dejando el espacio público como el escenario en el cual desarrollar una serie de reformas que contribuyan al mejoramiento y difusión de *nuestra* cultura. Sin embargo, Rorty debe explicitar el modo de actuación de su intelectual, el lugar en el cual se asientan sus intervenciones sociales. Afirmar que las intervenciones sociales, definidas como reformas, son aceptadas cuando resultan útiles no

soluciona el problema, pues aparece la pregunta de la referencia de dicha utilidad. Es necesario, pues, analizar el sentido de la utilidad de estas reformas del intelectual rortyano. Y el sentido de la crítica reformista del intelectual procede de la propia comunidad, del *nosotros* del cual forma parte. Si Foucault concebía la pertenencia a una comunidad, la ciudadanía, como un modo de renunciar al elitismo intelectual poniendo al servicio de las luchas de la ciudadanía sus armas teóricas, Rorty concebirá la ciudadanía como un marco común, un léxico común ante el cual, en tanto pertenece el espacio público, el intelectual debe plegarse. Las reformas tan solo serán útiles cuando correspondan con los intereses de la comunidad que las contempla.

> No nos queda otra alternativa que cambiar el papel que los filósofos compartieron con los sacerdotes y los sabios y adoptar una función social que se parece más a la de un ingeniero o un abogado. Al contrario de los sacerdotes y sabios, que podían decidir por sí mismos sus temas, los filósofos contemporáneos, lo mismo que los ingenieros y abogados, deben averiguar cuales son las necesidades de los que les encargan su trabajo.[525]

En efecto, el papel del intelectual, su función social, viene dado por el sentido en que Rorty entiende la utilidad de las intervenciones políticas. Y dicha utilidad no viene marcada por la teoría, ni siquiera por el mismo presente, sino por aquella comunidad en la cual la figura del intelectual cobra sentido. Si el intelectual específico foucaultiano ponderaba la necesidad de las luchas en virtud de su ciudadanía, que le proveía de los elementos necesarios para experimentar lo lugares no de justicia, sino de ejercicio del poder, el intelectual rortyano ponderará la necesidad de las reformas en virtud de su adhesión a una comunidad definida como liberal y democrática. Será, pues, la misma democracia liberal, el mismo sistema institucional que define a un individuo como intelectual, quien marcará los pasos y las necesidades de reformas. Reformas que serán necesarias en la medida en que supongan un mayor acercamiento a la utopía liberal rortyana, es decir, en la medida en que dichas reformas contribuyan a una mayor adhesión a la comunidad liberal, a un fomento de la solidaridad en lo público y a un fomento de la contingencia de los vocabularios propios, de la ironía. Es así como las reformas del intelectual rortyano convergerán

525 Rorty, *Filosofía y futuro,* p. 16.

con el ideario político liberal norteamericano y el intelectual rortyano se convertirá, a la postre, en un intelectual de la democracia liberal en función de la cual apoyará aquellas campañas reformistas concretas que resulten útiles para acercar el presente a la utopía liberal. Con ello, la función del intelectual, para Rorty, se restringe en el ámbito público a un mero apoyo de las campañas que resultan útiles a la liberal-democracia. Se trata de un campo de actuación tremendamente reducido en comparación con el propio del intelectual universal o el intelectual específico. Sin embargo, tanto el intelectual universal como el específico no respetaban la división entre lo público y lo privado, y por ello mismo su campo de actuación era más amplio. El intelectual rortyano, mientras que posee una acción restringida a lo concreto y a la utilidad en lo público, mantiene, en cambio, una hiperactividad en el campo privado. En lo privado ya no se trata de campañas, pues lo privado es el ámbito de la contingencia y la autocreación irónica, completamente refractario a cualquier actuación política. La hiperactividad del intelectual en el terreno privado viene dado por la asunción del papel ironista. Como si en el territorio privado se expresasen más allá de todo principio ético, las verdaderas pasiones del intelectual rortyano: perfección de sí, creación de vocabularios y metáforas, manipulación de los sentimientos, persuasión de auditorios, descalabro de ídolos y razones, fomento y ejercicio ilimitado de la ironía y redescripción del mundo en virtud de la imagen ofrecida por los propios sueños. De este modo, la antigua pasión del intelectual, la política, queda expulsada de sus funciones y actividades. El intelectual ironista se adhiere a campañas específicas que nos acercan a la utopía liberal en lo público (y para ello debe actuar al margen de la filosofía) y, en el terreno privado, cumple su labor irónica de autoperfección absolutamente refractaria a cualquier compromiso político. Su hiperactividad en la búsqueda de nuevos vocabularios y metáforas, de nuevos modos de redescribir su mundo, no puede dar cuenta de la pasión política que, desde Platón, mueve el pulso de la filosofía. Ni siquiera filosofías como la de Foucault, heredera de la inversión platónica nietzscheana, renuncian a la pasión política, situándola, con distinto rostro y distinta modulación, en el principio mismo de la mirada filosófica. Aquello que se cumple con el intelectual rortyano es el definitivo abandono de la política. La última intervención política en la filosofía se cumple en Rorty como la deserción definitiva del escenario político. Ya no es posible articular filosofía y política, ambas quedan desgajadas, separadas en dos

compartimentos estancos, en lo público y lo privado. Pero, esta separación que se da entre el intelectual reformista (público) y el intelectual irónico (privado), es sintomático de una defunción: la de la filosofía política misma. El intelectual irónico y reformista es la expresión de una doble renuncia que ahora se anuda vista como parte de un mismo gesto: la renuncia a la filosofía política expresa una doble deserción: deserción de la política y deserción de la filosofía.[526] Pese a que se pueda objetar que la deserción de la política solo se da en el terreno privado y que la deserción de la filosofía solo se da en el terreno público, no podemos dejar de suponer que tal división entre lo público y lo privado, tal y como analizamos, no responde a ninguna constatación histórica ni filosófica, sino a una opción política que subraya la necesidad de promover la utopía liberal. Tal utopía se nos revela como el lugar ideal en el cual ni la filosofía ni la política caben. La tradición posnietzscheana había mostrado, merced a la inversión platónica nietzscheana, la necesidad de derribar los ídolos que articulaban la antigua relación entre filosofía y política, mostrando, para ello, los efectos velados de la voluntad de verdad y de la voluntad de poder que hacían posible tal articulación. Sin embargo, era posible reformular dicha articulación, y la apertura de las intervenciones políticas en la filosofía y en la práctica social como tarea de un intelectual específico hacían posible un nuevo modo de convergencia entre la política y la filosofía: una filosofía politizada que, como en el caso de Foucault, era expresada trágicamente bajo la llamada a la resistencia. Con Rorty, la deconstrucción entre los lazos del binomio filosofía-política nos ofrece un paso más. A través de la posibilidad de ofrecer una filosofía marcada y gobernada por una mirada política (intervención política en la filosofía) se cumple la deserción de la filosofía y de la política, no debido a un escepticismo relativista o al llamado posmodernismo rortyano (a la inversión de la figura del filósofo-rey), sino a la intervención política liberal consistente en desarmar la potencia crítica y política de una filosofía que se encierra en la clandestinidad de lo privado, condenada a fomentar la autocreación egoísta y con-

526 Sobre la problemática de las relaciones entre filosofía y política a propósito de la deserción, véase A. Badiou, *Abregé de metapolitique,* París, Seuil, 1998; R. Espósito, *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política,* Madrid, Trotta, 1996; R. Aramayo, *La quimera del rey-filósofo,* Madrid, Taurus, 1997; y J. M. Bermudo, *Filosofía política III. Asaltos a la razón,* Barcelona, Serbal, 2005.

tingente del individuo mientras observa, confinada, de qué modo el espacio público es constituido a través de una política reducida a simples campañas de fomento de la utopía liberal. De este modo, el intelectual deserta de su más antigua pasión, la política, del mismo modo que deserta de su quehacer filosófico en la medida en que su única tarea pasa por cimentar y apuntalar su ser irónico privado. El intelectual rortyano se nos presenta como un intelectual desertor, que vive su propia deserción como un modo de acercarse a la utopía liberal y a la felicidad que supone cumplir sus propios sueños egoístas de autoperfección. Privado de convicciones, de razones y de coherencia, la labor del intelectual desertor se acopla perfectamente a las exigencias de una nueva sociedad globalizada y espectacular, cimentada sobre el consumo y la volubilidad de los individuos cambiantes e irónicos que toman cada juego del mercado y del poder como un nuevo juego irónico que azuza su capacidad de redescripción y creación, de cambio. El vocabulario último del que reniega el ironista es el nudo de coherencia que mantenía la supervivencia de la batalla política. Sesgada dicha coherencia, sustituida por la ironía y la solidaridad, la batalla política da paso a la paz política en el terreno filosófico: a la deserción. Del mismo modo que la paz filosófica en el terreno político implica asimismo, otro nivel de deserción: la imposibilidad de concebir de otro modo el espacio público. Ambas deserciones, expresadas a la perfección en la figura del intelectual rortyano, nos marcan el lugar de llegada de una filosofía que, si bien con Foucault pretendía devolver al pensamiento la capacidad y la dignidad del pensar a la contra tras la caída de los ídolos, de desvelar las sumisiones de nuestro presente, ha desembocado en un lugar incómodo y complejo: el de la absoluta sumisión al régimen político democrático y liberal.

El intelectual rortyano se nos presenta como un intelectual irónico y reformista cuyos dos rostros son compatibles en la medida en que responden a la partición meta-filosófica entre lo público y lo privado. Se apoyan campañas reivindicativas que fomenten la utopía liberal, se fomenta la ironía en lo privado, se realizan los sueños de autorrealización y se lanzan dardos en favor de la manipulación de los sentimientos con vistas a acrecentar la solidaridad. Se trata de un intelectual que carece de fundamentos y de coherencia, que resulta voluble y cambiante en función de las exigencias concretas de un régimen político, que, desde su capacidad irónica que permite dudar de todo, no deja de auto-realizarse redescribiendo el mundo

a su conveniencia. Un intelectual propio de una cultura posfilosófica que ha desertado de la filosofía y la política cargado con la ironía propia de quien contempla el mundo a través de sus propios sueños de grandeza, con la única tarea ética humanitarista de fomentar la solidaridad y empatizar sentimentalmente con el sufrimiento ajeno como pago efectivo por su libertad individual y privada. El intelectual desertor, que quizás pueda también ser contemplado como un intelectual específico liberal, cumple los sueños utópicos liberales de la deserción, librando a la política liberal del peso del pensamiento y a la filosofía irónica del peso de la política, y enfrentando a la filosofía a la tarea de lidiar con su propia deserción. Así, la intervención política en la filosofía rortyana, que se cumple con la figura del intelectual, no solo supone la deserción de la filosofía, el abandono de la política y la instauración de la redescripción irónica, sino el abandono de la contestación al presente, la asunción acrítica y derrotada de lo que nos pasa, porque, precisamente, lo que nos pasa excede las atribuciones del sujeto, de la crítica y de la filosofía.

14.3. Intelectual resistente contra ironista desertor

Una vez analizada la inserción pública de la tarea del intelectual a través de la especificidad, la crítica y la reforma y las intervenciones sociales que tanto Foucault como Rorty proponen, es necesario atender a la actividad privada del intelectual en la medida en que, tanto Foucault como Rorty conceden una notable importancia a la tarea de lidiar con la propia subjetividad. Así, la figura del intelectual no solo poseerá una vocación pública, manifestada a través de la crítica en el caso de Foucault y a través del reformismo en el caso de Rorty, sino que, además, poseerá una clara vertiente privada desde el momento en que en el territorio de lo privado se juegan cuestiones cruciales sobre la subjetividad. Para Foucault, la ética del intelectual resistente debe ser necesariamente una ética de la resistencia que se expresa en el lado público como una insumisión a todo poder y una intervención social crítica a través de diagnósticos y acciones específicas orientadas a dar la voz a los otros poniendo al servicio de las luchas las armas teóricas. En el ámbito privado, esta ética de la resistencia es expresada como una tarea de insumisión al poder que se ejerce sobre uno mismo constituyendo una subjetividad a través del cui-

dado de sí opuesta al ejercicio del poder. De este modo, la tarea de resistencia se presenta como una batalla pública y privada. Una batalla por uno mismo, contra eso que hemos llegado a ser y, al mismo tiempo, una batalla por la experiencia en el aquí y el ahora, contra el presente. Una batalla trágica y agonística en la cual la filosofía es puesta al servicio de la lucha por la desujeción de experiencias, por la interrupción de lo intolerable, por la construcción de la propia vida a través de la oposición al poder. En suma, para Foucault, la batalla se extiende a todos los frentes de la propia vida. Una ética trágica y resistente de este calibre exige, por tanto, una figura de intelectual no comprometido, sino inserto en el estruendo mismo de la batalla. Un intelectual insobornable que, debido a la enormidad de la tarea y la multitud de frentes abiertos sobre la propia vida, deviene una figura trágica en el momento en el que la lucha deja paso a la derrota y, entonces, la tarea de resistir, de disentir, se convierte en el peso más pesado.

Frente a esta figura enmarañada en la nobleza de la batalla, en las constantes y efímeras intervenciones sociales, en la lucha política por hacerse con el gobierno de sí, la figura del intelectual irónico nos dibuja con sarcasmo el emblema del triunfo del presente. La ética de este intelectual rortyano es una ética humanitarista, una ética que renuncia no solo a los trascendentales deontológicos, sino a cualquier intento de establecer criterios que puedan socavar la libertad privada de los individuos, con el único límite del respeto de la comunidad a través del respeto del espacio público y el principio de no crueldad. La ética humanitarista del intelectual rortyano se expresa en el espacio público a través de las intervenciones reformistas destinadas a mejorar y volver más inclusivo y solidario el *nosotros* en el cual el intelectual se inserta. Asumiendo la positividad del presente, este intelectual humanitarista rechaza todo análisis causal de eso que nos pasa y procura caminar hacia una utopía liberal a través de las reformas parciales y sectoriales que procurarán una solución del síntoma del problema. Si bien en este ámbito público el intelectual humanitarista, a través de sus reformas y del fomento de la solidaridad y la tolerancia, se puede caracterizar como un optimista con una actividad de intervención social reducida, posee, en cambio, una hiperactividad notable en el ámbito privado.

El humanitarismo comparte un rasgo esencial con la ética de la resistencia, que no es otro que el reconocimiento de la creación indivi-

dual como terreno ético privilegiado.[527] La creación de sí rortyana comparte referencias con el posnietzscheanismo y con el mismo Foucault a través de Nietzsche y de la negación de toda intromisión en la libertad creadora del individuo. La ética rortyana, en su expresión privada, se hace fuerte en las denuncias de las intromisiones, y subraya la total libertad que el individuo debe poseer para realizarse conforme a sus propios deseos. Esta aversión a la intromisión en el quehacer ético del individuo es compartida por ambos desarrollos éticos a través del abandono teórico de la universalidad moral. Ya no se contempla la existencia de virtudes universales, y el mismo término *virtud,* de raíz aristotélica, es abandonado. En lugar de la universalidad ética, el humanitarismo no ofrece un esquema ético formal aplicable a cada situación, sino que se constituye como una relación de uno consigo mismo y con los otros, es decir, una ética contingente salvo por el principio de no crueldad. Y la ética de la resistencia renuncia a los universales para politizar la existencia a través de la constitución de una subjetividad construida mediante la práctica de la propia libertad, refractaria a todo gobierno ajeno y a toda normalización.

Sin embargo, aunque buceen en los territorios exclusivos del individuo, ambas éticas, en su desarrollo privado, descreen del concepto clásico de sujeto, ambas renuncian a la apelación a la interioridad de la cual hacen gala numerosas teorías éticas. Recordemos que el individuo rortyano carece de centro, que está formado por una sucesión de fragmentos sometidos a la contingencia. De ese modo, sus deseos, sus dioses y sus palabras sagradas serán volubles y contingentes. La creación de sí no será la expresión de una potencia del ser, sino los desarrollos prácticos, contingentes y carentes de coherencia de un individuo que, huérfano de fundamento y carente de un vocabulario último, busca la maximización estética de sus deseos cambiantes, la realización de sus diferentes ansias determinadas por cada situación, por cada praxis. Por otro lado, el individuo sobre el cual Foucault va a lanzar su mirada ética no es un sujeto abstracto ni a priori, sino una sub-

527 Si bien la ética de la resistencia, aplicada a la labor intelectual, posee una vertiente pública importantísima en la cual se apoya la idea misma de intelectual. El ámbito privado es planteado como un nuevo problema en la medida en que el sujeto normalizado se convierte en un territorio problemático. De este modo, la ligazón íntima entre lo público y lo privado en Foucault no es asumible para el intelectual rortyano.

jetividad mutable y múltiple.[528] De hecho, Foucault se planteaba explícitamente[529] la necesidad de abandonar la categoría de *sujeto,* entendida de manera clásica por referencia a una interioridad, esto es, a una identidad. La identidad forma parte del problema. La fijación de una identidad es aquello que impide la transformación, es aquello que da entrada a las intromisiones sobre la propia existencia. Por ello, el individuo ético de Foucault será refractario a toda interioridad, es más, se constituirá, precisamente, en contra de tal interioridad en la medida en que dicha interioridad no es sino el producto de las relaciones de poder.[530]

El rechazo de la ética rortyana y la foucaultiana a la interioridad y a la universalidad moral nos lleva a la constatación de una de sus principales diferencias. El individuo ético rortyano es un individuo cuya creación estética tiene como objetivo la propia felicidad, la satisfacción de sus deseos volubles. El individuo ético foucaultiano es un individuo cuya creación estética posee un fundamento político, ya que se levanta contra de las estatizaciones de la existencia que produce el poder y, por ello, quebranta la distinción entre lo público y lo privado. No se trata de un individuo que busca su propia felicidad armonizándola con la del resto. Se trata de una concepción trágica del individuo, un individuo que, pese a rechazar la identidad, formula su rechazo como parte de una coherencia, de un *ethos.* El individuo ético foucaultiano es un individuo condenado a ser coherente con la relación trágica que su propia vida establece con lo político y con lo público. Trágica por dos razones. Porque no precisa darse razones para justificarse y porque vive sumido en el modelo nietzscheano de una batalla constante por la práctica de la propia libertad. Es por ello por lo que el individuo ético de Rorty es un individuo optimista, realizado y satisfecho de la redescripción de su propia vida y, en cambio, el individuo foucaultiano es un individuo quebrado, sometido a un pesimismo fruto del peligro que observa en cada momento, obligado a mantener esa temible coherencia que hoy en día supone hacer y decir, saber y actuar, pensar y ser. Sin embargo, por la misma razón, el individuo ético rortyano es más susceptible de mantenerse en una inmovilidad complaciente, tan solo quebrada

528 Foucault, *L'Usage des Plaisirs,* París, Gallimard, 1984, pp. 72-73.
529 Foucault, «Entretien avec Foucault», DE, IV, p. 43.
530 Foucault, «Le sujet et le pouvoir», DE, IV, p. 232.

en el momento en que ve peligrar sus propias autorrealizaciones, y entonces, al saberse alejado de la utopía liberal, su tarea se convierte en el fomento el ironismo y la solidaridad para lograr así la estabilidad que su tarea de perfección requiere. Al contrario, el individuo ético foucaultiano está condenado a una eterna movilidad fruto de la coherencia que le exige el escapar del ejercicio del poder sin ninguna alternativa o utopía a la cual acercarse. Y dado que escapar de dicho ejercicio es comprendido como un entablar la batalla con los medios y prácticas de subjetividad que pueden oponerse a las estatizaciones identitarias de los dispositivos analizados en la ontología del presente, la única inmovilidad posible es la derrota. Sin embargo, la ética rortyana muestra un camino distinto a esta concepción bélica. Al instaurar un solo momento estético en la ética, Rorty deshecha el componente político del individuo ético. El individuo ético es para Rorty, fundamentalmente apolítico, pues la ironía que le caracteriza es refractaria a toda política. Rorty materializa una salida al enfrentamiento bélico entre poder y resistencia en un nivel ético. Se trata de la deserción. No solo la filosofía deserta de la política, tal y como vimos anteriormente, sino que la ética deserta de la política y se constituye como una empresa estética que consistirá en satisfacer los deseos contingentes y fomentar la solidaridad como modelo de utopía liberal. Resultan obvios los potentes lazos entre una concepción del individuo ético como la presente y el sistema político y económico de la democracia liberal.[531] Pero, en lo que aquí nos ocupa, la sustitución rortyana del modelo bélico por el modelo de la deserción posee dos implicaciones fundamentales. El primero es la construcción de un individuo ético a partir de la deserción de la política. Ello implica una propuesta ética que resulta refractaria a todo intento de virtud, de moralidad o de coherencia. Una ética para individuos irónicos y contingentes, una ética para *nosotros, los liberales.* Rorty desarrolla la ética adecuada a una comunidad, aquella formada por ironistas liberales, aquella cuya utopía no es otra que la liberal. El resto de individuos quedan excluidos de la propuesta ética salvo que se adapten asumiendo los principios de la ironía, de la solidaridad y de la separación entre lo público y lo privado. De ahí se sigue la segunda implicación fundamental: la propuesta ética de Rorty se nos presenta como una nueva intervención política en

531 Véase Z. Bauman, *La sociedad individualizada,* Madrid, Cátedra, 2001, pp. 61 y ss.

la filosofía, pero, esta vez, en el terreno ético. Si Foucault planteaba la ética no como una intervención política, sino como el escenario en donde librar la batalla política por la apertura de las experiencias, Rorty pacifica dicho escenario sustituyendo la guerra por la deserción. Ya no habrá ninguna batalla en el terreno del individuo. El individuo mismo ha desertado, y las implicaciones políticas de su deserción pasan por el establecimiento de una ética acorde a las esperanzas y sueños de la democracia liberal, en la cual no cabe otra actitud razonable y ética que la de constituirse como parte de un *nosotros* que, ahora, en estos momentos, ya ha sido evidenciado como políticamente constituido. Si la ética antihumanista foucaultiana se anudaba en torno a la coherencia trágica de resistir, la ética humanitarista rortyana desanuda la coherencia, sustituyéndola por una contingencia liberal, y nos ofrece el sosiego ético necesario para una sociedad irónica y posfilosófica en la cual satisfacer los deseos cambiantes al compás del mercado y fomentar la solidaridad con el sufriente a través de la manipulación se revelan como las únicas tareas éticas posibles una vez aceptamos, definitivamente, la deserción. Podemos, de este modo, observar la tensión del arco que separa las figuras del intelectual resistente y el intelectual ironista. Un tipo de intelectual volcado en la búsqueda de especificidades, en la desregularización de los saberes, en la donación de voz y la crítica constante de ese presente en el cual se inscribe el tipo de sujeto que se debe rechazar. Y, toda esta tarea, realizada a través de la intervención política que abre la politización de la experiencia. Porque, en el límite, podemos afirmar que el único motivo para desarrollar este tipo de actividad intelectual es de orden moral: una decisión por la resistencia, por la liberación de experiencias, por la batalla contra lo intolerable. Privados de los fundamentos que sostenían la crítica, Foucault plantea la tarea del intelectual —en cierto sentido, su tarea— como una intervención política en la filosofía a través del establecimiento y desarrollo de una ontología del presente, de un diagnóstico del aquí y ahora que posee como objetivo el análisis de los tres ejes experienciales a partir de los cuales se constituye la experiencia de lo que somos. Sin embargo, como vimos anteriormente, el análisis de esa constitución de lo que somos supone un elemento previo que aparece en el momento en el cual el concepto de experiencia se politiza asumiendo los caracteres de la transgresión, rechazando toda normalización. Así, transgresión y rechazo de la normalización, persecución del poder, negativa a ser gobernado, fundan las máximas de la ética de la resistencia.

Máximas que el intelectual específico va a asumir como propias y va a desarrollar, en las antípodas del intelectual ironista, como una tarea gris y meticulosa, fría y modesta. El rechazo a todo gobierno de sí y a toda normalización posee hondas implicaciones tanto públicas como privadas. Desde el momento en que la ontología del presente nos muestra entrelazadas las cuestiones institucionales y personales, los cuerpos y los saberes, las disciplinas y las ciencias humanas, lo público y lo privado se diluyen, constituyendo para el intelectual específico foucaultiano el haz y el envés de una misma tarea de resistencia. Una tarea que posee una alta exigencia, pues el combate contra el poder también es un combate contra sí mismo, contra el presente y contra el mismo saber que se solidifica marcando senderos transitados y seguros que el intelectual se siente tentado de recorrer. Es por ello que la negativa a ser gobernados, el rechazo a asumir una normalización, una identidad y un rostro significa también rechazar lo que uno es y lo que uno piensa. Máxima foucaultiana que se nos presenta enigmáticamente: *penser autrement,* hacer del pensar de otro modo un pleonasmo.[532]

Desprenderse de sí, rechazar la conversión, no es sino asumir un gesto filosófico de raíz escéptica, una de las primeras funciones críticas del pensamiento: descreer, desaprender, desmantelar la armadura de creencias que nos ofrecían el modo de encarar lo real. El intelectual específico descree y desdice, y su labor supone una tarea de modificación no solo del presente, sino de él mismo a través de la modificación de su subjetividad y la asunción del envite con el cual el *penser autrement* desafía al pensamiento. Intelectual escéptico, descreído, labor de desaprendizaje consistente en desdecir el presente y el sí mismo a través de la puesta en juego de las armas teóricas necesarias para pensar de otro modo. Esto es a lo que apunta la labor crítica del intelectual específico, ejemplificado en la actitud del GIP, en las miríadas de intelectuales que alimentan acontecimientos de resistencia contribuyendo con sus armas teóricas, su saber específico aplicado a cada situación concreta, dejando que la voz y las luchas sean de otros. Y en las antípodas, pero, sin embargo, tan próximo, el envés del intelectual resistente se nos aparece bajo la figura irónica del intelectual rortyano. El intelectual ironista, cambiante y caprichoso, construido con convicciones contingentes, es la plasmación práctica de la intervención política rortyana en la filosofía,

532 Foucault, *Le Souci de la Vérité,* DE, IV, p. 675.

es decir, es la plasmación práctica de la opción política por la democracia, por el poder. Sin embargo, nunca una opción por el poder ha sido tan sutil y extraña, nunca ha contado con menos presupuestos, menos fundamentos, nunca ha proclamado con mayor énfasis el derribo de toda epistemología, de toda moral deontológica, de la tradición. Nunca una opción política por el poder ha convenido que la falta de justificación es el mejor modo para la conservación y promoción de aquel. Nunca una opción militante por el presente ha creído oportuno el vaciado ontológico de este, la instauración de la contingencia en todos los ámbitos. Nunca una opción liberal ha insistido tanto y de este modo en el fomento de la solidaridad, y en el carácter inclusivo de la comunidad. Nunca un intelectual funcionario ha tenido como misión el fomento de la ironía privada, el introducir el descrédito de los dioses propios y el ateísmo contra las palabras sagradas en sus conciudadanos. Nunca la política había proclamado la deserción. Y, sin embargo, a través del derribo de los ídolos, la moral y la tradición, a través de la constatación de la falta de justificación teórica de la democracia liberal, a través de la contingencia, la ironía y la solidaridad, el intelectual rortyano realiza un movimiento sinuoso y quizás perverso, un movimiento que nos lleva desde el lugar de las intervenciones políticas, un lugar relativamente conocido tras el análisis foucaultiano y que, en Rorty, toma un sesgo contrario, es decir, la defensa del presente, la opción por el poder. Pero esta defensa del hoy y del aquí, del *nosotros los liberales,* es consciente de su propia desfundamentación, constituyéndose abiertamente como una opción política sin fundamentos que, mediante la división entre lo publico y lo privado, proclama el advenimiento de una cultura posfilosófica, es decir, de una cultura de la deserción.

Precisamente, podríamos situar la diferencia esencial de estos dos intelectuales que nos ocupan en el tipo de cultura que ambos asumen. Indudablemente, la cultura adecuada para el intelectual resistente responde a patrones radicalmente distintos a la cultura posfilosófica rortyana. El intelectual resistente se produce y se gesta en el seno de una cultura filosófica, una cultura en crisis, pero todavía sostenida por los fundamentos de los grandes sistemas filosóficos y políticos: la fenomenología y el marxismo. La crítica a los ídolos modernos, a la preeminencia del sujeto, a la epistemología y a las ciencias humanas responde a una actitud crítica a través de la cual el intelectual resistente pretende hacer visibles las relaciones de poder que permanecían veladas, y luchar activamente contra aquellas que resultan

intolerables y evidentes. Sin embargo, su lucha no pasa por los cauces habituales a los cuales está acostumbrado el marxismo o el intelectual clásico. Su donación de la voz, su intento de cortocircuitar el entramado político a través de la irrupción de nuevos colectivos, de nuevas voluntades políticas, responde al anquilosamiento y a la crisis de una cultura y un tiempo. Así, el intelectual específico es un intento de pensar de otro modo, un modo de afrontar una crisis y desvelar nuevos enemigos que antes resultaban inéditos. Pese a que se levante contra la filosofía, pese a que el intelectual específico utilice la filosofía de la sospecha para, precisamente, sospechar de la filosofía, el lugar del intelectual específico es la batalla contra la solidez filosófica. De hecho, Foucault definía la tarea genealógica e intelectual como la liberación de saberes que se encuentran sujetos, ligados a inmovilidades teóricas que funcionan como grandes marcos.[533] La liberación de fragmentos de saber ponía en cuestión, así, las totalizaciones llevadas a cabo por el discurso. Con ello, la cultura del intelectual específico correspondería a una contracultura, pero dicha contracultura se enmarca en el seno de una cultura filosófica y política. Sin embargo, la cultura que Rorty defiende como deseable subvierte las relaciones sobre las cuales el intelectual específico fundaba su tarea. La ausencia de solidez teórica, la instauración de la antiepistemología, la sustitución de la verdad por la justificación, la división entre lo público y lo privado, la concepción retórica y persuasiva del lenguaje, la imposibilidad de trazar una ontología del presente, la ausencia de identidades, la contingencia del yo y de la comunidad, todo ello nos conduce a un escenario en el cual apelar a la fragmentación o las diferencias obliga, cuanto menos, a definir convenientemente los términos que se pretenden oponer a un presente contingente, cambiante, injustificado, líquido. Y es aquí, en esta liquidez, donde el intelectual rortyano arraiga con toda su capacidad irónica. Es el intelectual que se adapta perfectamente a los cambios porque ha renunciado a la coherencia, el intelectual que asume la contingencia como parte de su propio ser y se pliega a las necesidades del poder a través de la propuesta de reformas, el fomento de la solidaridad y la creación privada, en donde cumple los sueños a través de sucesivas redescripciones. Podría decirse —y la presentación de Rorty de un intelectual semejante lo insinúa— que estamos hablando de una suerte de antiintelec-

533 Foucault, *Il faut défendre la société,* pp. 11-14.

tual, un intelectual que acaba con las funciones clásicas de la filosofía, un intelectual definido como desertor. Y es que la misma cultura posfilosófica es una cultura en la cual la deserción es la consecuencia lógica y deseada del fomento de la contingencia. Con todo ello, si el intelectual sartreano puede comprenderse como el intelectual de la cultura filosófica clásica contemporánea, y el intelectual específico puede leerse como el intelectual que se sitúa contra dicha cultura en cuanto sospecha de esta y lucha contra ella subvirtiendo sus fundamentos apelando no a ningún fundamento, sino a una intervención política en la filosofía basada en la resistencia, si ambos intelectuales pueden leerse como dos polos de una cultura llamada «filosófica», el intelectual rortyano se nos aparece en una suerte de más allá, como un habitante de las ruinas que hace del territorio desértico y yermo de fundamentos el lugar perfecto para construir una ciudad no ideal, sino una ciudad útil a los intereses que le gobiernan. Y esa ciudad no será una ciudad racional, fundada sobre principios sólidos. Será una ciudad líquida, una ciudad irónica en la cual se satisfagan los deseos privados y cambiantes, donde el sentimentalismo reine en el momento en que se muestre el sufrimiento y ello provoque la unión de una comunidad, una comunidad que permanece unida porque, sencillamente, no hay lugar alguno adonde ir. La ciudad rortyana será una ciudad en la nada, una ciudad de apariencias y, sin embargo, atractiva. Rorty nos ofrece el cumplimiento de una versión del sueño americano a cambio de la filosofía, la política y la derrota de otro viejo sueño. Foucault, sin embargo, todavía nos insiste, nos desvela, todavía resiste y su tarea intelectual sigue siendo, hasta el desfallecimiento, la tarea de mostrarnos hasta qué punto resulta intolerable ser aquellos que somos, así, de este modo, aquí y ahora. Pensar de otro modo.

Más allá de la altura moral de ambas posiciones, se nos ha presentado un escenario marcado por el enfrentamiento de dos actitudes políticas, dos modos éticos, dos modos de concebir la labor intelectual. Ambos modos, ejemplifican el abismo al que es arrojada la labor política del ciudadano, abismo que quizás sea necesario pensar profundamente, porque es en él donde se produce la quiebra misma de la ciudadanía, la exterioridad que la asedia y limita: la elección entre democracia o filosofía, entre poder o resistencia. Como si la filosofía, para seguir siendo crítica en el presente, se viese en la obligación de pensarse en conflicto con la democracia, abandonándose a la paciente tarea de construcción de sí como si este fuera el primer y último sentido de la resistencia.

BIBLIOGRAFÍA

ABRAHAM, T., *Los senderos de Foucault,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1989.

— *Batallas éticas,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.

ADORNO, F. P., *Le Style du Philosophe. Foucault et le dire-vrai,* París, Kimé, 1996.

— «La tâche de l'intelectuel», en F. Gros (ed.), *Le Courage de la Vérité,* París, PUF, 2002.

AGRA, M. J., *J. Rawls: El sentido de justicia en una sociedad democrática,* Santiago de Compostela, Ed. Universidad de Santiago, 1985.

ALONSO, A. M., «Intelectuais, democracia e participación cidadá», *Diacrítica,* 21, Braga, 2007.

ARAMAYO, R., *La quimera del rey-filósofo,* Madrid, Taurus, 1997.

ARTIÈRES, Ph., «La prison en procès. Les mutins de Nancy», *Vingtième Siècle. Revue d'Histoire,* 70, París, abril-junio 2001.

— «Dire l'actualité», en F. Gros (ed.), *Foucault et le courage de la vérité,* París, PUF, 2002.

— L. QUERO y M. ZACARINI (eds.), *Le Groupe d'Information sur les Prisions. Archives d'une lutte, 1970-1972,* París, Éditions de l'IMEC, 2003.

ÁVILA, F. J., «Filosofía, epistemología y hermenéutica en la filosofía de Rorty», *A parte Rei,* 23, 2002.

BADIOU, A., *Abregé de metapolitique,* París, Seuil, 1998.

BATAILLE, G., «Prólogo a Nietzsche», *Memorandum,* París, Gallimard, 1945.

— *L'Expérience intérieure,* París, Gallimard, 1978.

— *Nietzsche. Voluntad de suerte,* Madrid, Taurus, 1986.

BAUDRILLARD, J., *Olvidar a Foucault,* Valencia, Pre-textos, 1978.

BAUMAN, Z., *Modernidad líquida,* México, FCE, 1999.

— *La sociedad individualizada,* Madrid, Cátedra, 2001.

BELLO, E., «La sombra de Nietzsche en Sartre», *Daimon,* 35, Murcia, 2005.

BERLIN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad,* Madrid, Alianza, 1988.

BERMUDO, J. M., *Filosofía política III. Asaltos a la razón,* Barcelona, Ed. del Serbal, 2005.

BERNSTEIN, R., «Un pas en avant, deux pas en arrière: la démocratie libérale et la philosophie selon Richard Rorty», *Revue Futur Antérieur,* París, número especial, 1991.

— *Perfiles filosóficos,* Madrid, Siglo XXI, 1991.

BERTEN, A., «Sur la distinction du public et du privé», en G. Hottois y M. Weyembergh (eds.), *Richard Rorty,* París, Vrin, 1994.

— «Philosophie de l'histoire et démocratie délibérative», en A. da Silva Rocha (ed.), *Justiça e direitos humanos,* Braga, Univ. do Minho, 2001.

BIDET, J., *John Rawls y la teoría de la justicia,* Barcelona, Bellaterra, 2000.

BLANCHOT, M., *L'Entretien infini,* París, Gallimard, 1969.

— *Sade et Restif de la Bretonne*, París, Complexe, 1986.

— *El espacio literario*, Barcelona, Paidós, 1992.

— *Foucault tal y como yo lo imagino,* Valencia, Pre-textos, 1993.

— *La comunidad inconfesable,* Madrid, Arena Libros, 1999.

— *Écrits politiques,* París, Lignes, 2003.

BORGES, J. L., *El idioma analítico de John Wilkins,* Buenos Aires, Emecé, 1960.

BOSSCHE, M. Van Den, *Ironie et Solidarité,* París, L'Harmattan, 2001.

BOUVERESSE, J., «L'objetivité, la connaissance et le pouvoir», en D. Eribon (ed.), *L'infrequentable Michel Foucault,* París, EPEL, 2001.

BROWN, W., «Néo-libéralisme et fin de la démocratie», *Vacarme,* 29, París, 2004.

BUTLER, J., «What's criticism?», en D. Ingram (ed.), *The Political: Readings in continental philosophy*, Londres, Basil, 2002.

— «Détention illimitée», *Vacarme,* 29, París, 2004.

CALDER, G., *Rorty y la redescripción,* Madrid, Alizanza, 2005.

CAMPILLO, A., «Foucault y Derrida: historia de un debate», *Daimon,* 11, Murcia, julio, 1995.

— *La invención del sujeto,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

CANGUILHEM, G., *Le Normal et le Pathologique,* París, PUF, 1966.

— «Sur l'Histoire de la folie», *Le Débat,* 41, París, 1986.

CIXOUS, H., «Cela n'a pas de nom», *Le Débat,* 41, París, 1986.

CHEVALIER, Ph., *Michel Foucault, le pouvoir et la bataille,* Nantes, Pleins Feux, 2004.

CORREDOR, C., *Filosofía del lenguaje. Una aproximación a las teorías del significado del siglo XX,* Madrid, Visor, 1999.

CRITCHLEY, S., *Ethics-Politics-Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought,* Londres, Verso, 1999.

CRITCHLEY, S., «Deconstrucción y pragmatismo: ¿Es Derrida un ironista privado o un liberal público?», en Ch. Mouffe (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo,* Buenos Aires, Paidós, 2002.

DE LA HIGUERA, J., «Ontología y crítica en Foucault», *Alfa, Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía,* vol. 2, 3, 1998.

DEFERT, D., «Le dispositif de guerre comme analyseur des rapports de pouvoir», en *Lectures de Michel Foucault,* vol. I, Lyon, ENS, 2001.

DEKENS, O., *L'Épaisseur humaine,* París, Kimé, 2000.

DEL ÁGUILA, R., «El caballero pragmático: Richard Rorty y el liberalismo con rostro humano», *Isegoría,* 8, 1993.

— «Políticas pragmáticas», en R. Rorty, *Pragmatismo y filosofía,* Barcelona, Paidós, 1998.

DELACAMPAGNE, C., *Histoire de la philosophie au XX^e siècle,* París, Seuil, 1995.

DELEUZE, G., «Sur la volonté de puissance et l'éternel retour», en *Nietzsche. Cahiers de Royaumont n. VI*, París, Minuit, 1967.

— «¿En qué se reconoce el estructuralismo?», en F. Châtelet (ed.), *Historia de la filosofía vol. IV*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982.

— «Sur Foucault», registro sonoro del curso *Le Pouvoir,* 1985-1986, Bibliothèque Nationale de France, côte PDC12-705.

— *Foucault,* Barcelona, Paidós, 1987, p. 39.

— «¿Qué es un dispositivo?», en *Michel Foucault, filósofo,* Barcelona, Gedisa, 1989.

— *Nietzsche y la filosofía,* Barcelona, Anagrama, 1995.

— *Crítica y clínica,* Barcelona, Anagrama, 1996.

— *Deux régimes de fous,* París, Minuit, 2003.

— *La isla desierta y otros textos,* Valencia, Pre-textos, 2005.

DERRIDA, J., «Cogito e historia de la locura», en *Escritura y diferencia,* Barcelona, Anthropos, 1989.

— «Notas sobre deconstrucción y pragmatismo», en Ch. Mouffe (ed.), *Deconstrucción y pragmatismo,* Barcelona, Paidós, 2002.

DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1987.

DESCOMBES, V., «Revision of Foucault: A critical reader», *London Review of Books,* 1987.

— «Something Different», en J. P. Cometti (comp.), *Lire Rorty, le pragmatismo et ses conséquences,* París, Éclat, 1992.

— *Lo mismo y lo otro,* Madrid, Cátedra, 1998, pp. 174-176.

DETIENNE, M., *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica,* Madrid, Taurus, 1981.

DEWEY, J., *La búsqueda de la certeza,* México, FCE, 1952.

DEWEY, J., *The Middle Works 1899-1924,* vol. 12, Southern Illinois University Press, 1992.
DIGGINS, J. P., *The promise of pragmatism,* Chicago, University of Chicago Press, 1994.
DONALD, J., «Gadamer, Rorty, Hermeneutics, and Truth: A Response to Warnke's Hermeneutics and the Social Sciences: A Gadamerian Critique of Rorty», *Inquiry,* 29, Londres, 1986.
DOODS, E. R., *Los griegos y lo irracional,* Madrid, Alianza, 1986.
DREYFUSS, R., y P. RABINOW, *Michel Foucault, un parcours philosophique,* París, Gallimard, 1984.
DREYFUS-ARMAND, G., R. FRANK y M. ZANCARINI-FOURNEL (eds.), *Les Années 68: le temps de la contestation,* París, Complexe, 2000.
DUMMET, M., *The truth and other enigmas,* Cambridge, Harvard U. P., 1980.
DUPRÉ, L., «Postmodernité ou modernité tardive», en G. Hottois, M. Weyembergh (ed.), *Richard Rorty,* París, Vrin, 1994.
ERIBON, D., *Michel Foucault,* Barcelona, Anagrama, 1992.
— *Michel Foucault et ses contemporaines,* París, Fayard, 1994.
— *L'infrequéntable Foucault,* París, EPEL, 2001.
ERNST, G., *Bataille. Analyse du récit de mort,* París, PUF, 1993.
ESPÓSITO, R., *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política,* Madrid, Trotta, 1996.
— *Bios,* Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
— *Categorías de lo impolítico,* Buenos Aires, Katz, 2006.
EWALD, F., *L'État Providence,* París, Bernard Grasset, 1986.
— «Foucault et la norme», en Luce Giard (ed.), *Michel Foucault-Lire l'œuvre,* Grenoble, Jérôme Millon, 1992.
— *Foucault, a norma e o direito,* Lisboa, Ed. Vega, 1993.
— «Foucault et la actualité», en *Au risque de Foucault,* París, Centre Georges Pompidou, 1997.
— «Bio-power», en *History of the Present,* 2, 1998.
FAERNA, A. M., *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento,* Madrid, Siglo XXI, 1996.
FASSIN, E., «Résistances de Foucault», en D. Eribon (ed.), *L'infréquentable Michel Foucault,* París, EPEL, 2001.
FENSTENSTEIN, M., *Pragmatism and Political Theory: from Dewey to Rorty,* University of Chicago Press, 1997.
FIMIANI, M., *Foucault et Kant,* París, L'Harmattan, 1998.
FLAX, J., *Rethinking Fragments. Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in Contemporary West,* San Diego, University of California Press, 1989.

FOUCAULT, M., *Problèmes de l'Anthropologie,* Archivo del IMEC, 1954.
— «Introduction», en Binswanger, *Le Rêve et l'Existence,* París, Desclée, 1954.
— *Maladie mentale et personnalite,* París, PUF, 1954.
— *Raymond Roussel,* París, Gallimard, 1963.
— *Naissance de la clinique,* París, PUF, 1963.
— *Les Mots et les Choses,* París, Gallimard, 1966.
— «Nietzsche, Freud, Marx», en *Nietzsche. Cahiers de Royaumont n.VI,* París, Minuit, 1967.
— *L'Archéologie du Savoir,* París, Gallimard, 1969.
— *L'ordre du discours,* París, Gallimard, 1971.
— Carta de 1971 a M. Perolson, *La Pensée,* 159, París, octubre, 1971.
— Carta a Paul Rabinow, 16 septiembre 1980, Archivos del IMEC, côte D 245.
— *Du gouvernement des vivants*, registro sonoro, 6 enero 1980, Archivo del IMEC, côte C.65.1.
— «Le pouvoir, les valeurs et l'intellectuel», entrevista con M. Foucault, por Michael D. Bess, Berkeley, U. California, 3 noviembre 1980, San Francisco. Archivo del IMEC, côte D285.
— *Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu,* Université Catholique de Louvain, 1981, Archivo del IMEC, côte D-201.
— *Le Gouvernement de Soi et des Autres,* Collège de France, registro sonoro, 1983, côte del IMEC: C.68 (1.1).
— *Le Courage de la Vérité,* Collège de France, registro sonoro, 1984, Archivo del IMEC, côte C69 (2).
— *Sartre, extraits d'une conférence à Berkeley,* Archivo del IMEC, côte D245.
— *Discussion with Foucault,* 1983, Berkeley, Archivo del IMEC, côte D250(5).
— «Structuralisme et analyse litteraire», conferencia dada en el Club Tahar Haddad el 4 de febrero del 1967, editado en *Les Cahiers de Tunnisie,* Faculté des Sciencies Humaines et Sociales de Tunis, Túnez, 1989.
— *Dits et Écrits*, vols. I, II, III y IV, París, Gallimard, 1994.
— «Introduction à l'Anthropologie du point de vue pragmatique de Kant», en F. Gros, *Théorie de la connaissance et histoire des savoirs dans les écrits de M. Foucault,* tesis doctoral en filosofía, vol. II, pp. 53-142, Universidad París XII, noviembre 1995.
— *De lenguaje y literatura,* Barcelona, Paidós, 1996.
— *Il faut défendre la société,* París, Seuil,1997.
— *Las palabras y las cosas,* Madrid, Siglo XXI, 1997.
— *Historia de la sexualidad. vol. I. La voluntad de saber,* Madrid, Siglo XXI, 1998.

FOUCAULT, M., *Entre filosofía y literatura,* Barcelona, Paidós, 1999.
— *Estrategias de poder,* Barcelona, Paidós, 1999.
— *Vigilar y castigar,* Madrid, Siglo XXI, 2000.
— *Hermenéutica del sujeto,* Madrid, Akal, 2001.
— *Historia de la sexualidad. Vol. II. El uso de los placeres,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.
— *Sobre la Ilustración,* Madrid, Tecnos, 2003.
— «Coraje y verdad», en T. Abraham (ed.), *El último Foucault,* Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 2003.
— *Naissance de la biopolitique,* París, Gallimard, 2004.
— *Historia de la Locura,* México, FCE, 2006.
FRASER, N., «Solidarity or Singularity?: Richard Rorty between Romanticism and Technocracy», en A. Malachowsky (ed.), *Reading Rorty. Critical Responses to «Philosophy and the Mirror of Nature» and Beyond,* Oxford, Basil Blackwell, 1990.
GABILONDO, A., *El discurso en acción,* Anthropos, Barcelona, 1990.
GADAMER, H. G., *Verdad y método,* Salamanca, Sígueme, 1996.
GARCÍA GUITIÁN, E., *El pensamiento político de I. Berlin,* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Consitucionales, 2001.
GREGG, J., *Maurice Blanchot and the litterature of transgression,* Princetown, Princeston University Press, 1994.
GROS, F., «Littérature et folie», *Le Magazine Litteraire,* 325, París, octubre 1994.
— *Theorie de la connaissance et histoire des savoirs dans les écrits de Michel Foucault*, tesis de doctorado dirigida por Claude Imbert, París, Univ. París XII, 1995.
— *Michel Foucault,* París, PUF, 1996.
— *Création et folie,* París, PUF, 1997.
— *Foucault y la locura,* Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.
— «Sujet moral et soi éthique chez Foucault», *Archives de Philosophie,* t. 65, abril, París, 2002.
— *Foucault. Le courage de la vérité,* París, PUF, 2002.
— *États de violence,* París, PUF, 2005.
GUENANCIA, P., «Foucault/Descartes: la question de la subjetivité», *Archives de Philosophie,* 65, París, 2002.
HABERMAS, J., *Ciencia y técnica como ideología,* Madrid, Tecnos, 1984.
— *El discurso filosófico de la modernidad,* Madrid, Taurus, 1989.
— «Le présent pour cible», en D. Couzens (ed.), *Michel Foucault. Lectures critiques,* Bruselas, De Boeck, 1989.
— *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos,* Madrid, Trotta, 2002.

HALPERLIN, D., *Saint Foucault,* París, EPEL, 2000.
HENRI-LÉVY, B., *El siglo de Sartre,* Barcelona, Ediciones B, 2001.
HIERRO PESCADOR, J., *Principios de filosofía del lenguaje,* Madrid, Alianza, 1986.
HOFFE, O., *Individu et justice sociale,* París, Seuil, 1988.
HOLLIER, D., «Introducción», en D. Hollier (ed.), *El Colegio de Sociología,* Madrid, Taurus, 1973.
— «Las palabras de Dios: estoy muerto», en *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1995.
HORSTER, D., *Richard Rorty. Zur Einführung,* Hamburgo, J. Verlag, 1991.
HUSSERL, E., *Idées directrices pour une phenomenologie du esprit,* París, Gallimard, 1950.
JAY, M., «Limites de l'expérience limite», en D. Hollier (comp.), *Georges Bataille après tout,* París, Belin, 1995.
JUHEM, Ph., «Politique et intelligence depuis 68», *Vacarme,* 29, París, otoño 2004.
KALPOKAS, D., «Pragmatismo, Liberalismo y Cultura post-filosófica: La interpretación rortyana de Nietzsche», *Perspectivas Nietzscheanas,* 4, 1995.
— *Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología*, Buenos Aires, Signo, 2005.
KANT, I., *Crítica de la razón pura,* Madrid, Alfaguara, 1998.
— *En defensa de la Ilustración,* Barcelona, Alba Editorial, 1999, pp. 65-66.
KATE, L., «Paroles de contrainte. Paroles de contagion», en J. Versteeg (ed.), *Georges Bataille et la fiction*, Ámsterdam, Rodopi, 1992.
KLOSSOWSKI, P., «Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même», en *Nietzsche. Cahiers de Royaumont n. VI,* París, Minuit, 1967.
KOLAKOWSKI, L., *La filosofía positivista,* Madrid, Cátedra, 1981.
KRAFT, V., *El círculo de Viena,* Madrid, Taurus, 1966.
KUHN, Th., *La estructura de las revoluciones científicas,* Madrid, Trotta, 2004.
LACLAU, E., «Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía», en Ch. Mouffe (ed.), *Deconstrucción y pragmatismo,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
LE BLANC, G., *La Pensée Foucault,* París, Ellipses, 2006.
LE RIDER, J., *Nietzsche en France, de la fin du XIX^e^ siècle au temps présent,* París, PUF, 1999.
LECOURT, D., *Pour une critique de l'épistemologie,* París, Maspero, 1972.
LÉVI-STRAUSS, Cl., *El pensamiento salvaje,* México, FCE, 1970.
LIPOVETSKY, G., *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos,* Barcelona, Anagrama, 1994.
LÓPEZ PETIT, S., *El inifinito y la nada,* Barcelona, Bellaterra, 2003.
LOUETTE, J. F., *Sartre contra Nietzsche,* Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1996.

LUHMANN, N., *Poder,* Barcelona, Anthropos, 2007.
LYOTARD, J. F., *El entusiasmo: crítica kantiana de la historia,* Barcelona, Gedisa, 1987.
— *La condición posmoderna,* Cátedra, Madrid, 1987.
MACCARTHY, Th., *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea,* Madrid, Tecnos, 1992.
— «Ironie privée et décence publique», en J. P. Cometti (ed.), *Lire Rorty,* París, Éclat, 1992.
— «Réponse à Richard Rorty», en Cometti, J. P. (ed.), *Lire Rorty,* París, Éclat, 1992.
— «El discurso práctico: la relación de la moralidad con la política», en M. Herrera (comp.), *Jürgen Habermas. Moralidad, ética y política,* Madrid, Alianza, 1993.
— «Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas on Dialogue», *Ethics,* 105, 1994.
MACHADO, R., «Arqueología y epistemología», en *Michel Foucault filósofo,* Barcelona, Gedisa, 1995.
MACHEREY, P., «Aux sources d'Histoire de la folie», *Critique*, 471-472, París, 1986.
— *À quoi pense la littérature,* París, PUF, 1990.
— «Introduction», en Foucault, *Raymond Roussel,* París, Gallimard, 1992.
MACKE, F. J., «Pragmatism reconsidered», en L. Langsdorf (ed.), *Recovering Pragmatism's Voice,* University of New York Press, 1995.
MAN, P. De, «El concepto de ironía», en *La ideología estética,* Madrid, Cátedra, 1998.
MARX, K., «Cartas a Ruge», en OME-5, Barcelona, Grijalbo, 1978.
— «Crítica de la filosofía del derecho de Hegel», en OME-5, Barcelona, Grijalbo, 1978.
MENDIETA, E., «Hacia una política postfilosófica», en Rorty, R., *Cuidar la libertad,* Madrid, Trotta, 2005.
MERQUOIR, J., *Foucault ou le nihilisme de la chaire,* París, PUF, 1986.
MICELLI, C., *Foucault y la fenomenología,* Buenos Aires, Biblos, 2003.
MILLER, J., *La Passion Foucault,* París, Plon, 2004.
MORENO PESTAÑA, J. L., *En devenant Foucault,* Broisseux, Du Croquant, 2006.
MOREY, M., *Lectura de Foucault,* Madrid, Taurus, 1985.
— «Prólogo», en Deleuze, *Foucault,* Barcelona, Paidós, 1987.
— «Introducción», en Foucault, *Entre filosofía y literatura,* Barcelona, Paidós, 1999.
— «De la santificación de la risa», *Revista Acto,* 2, Barcelona, 2005.

MORILHAT, Cl., *Philosophie ou Libertinage,* París, Kimé, 2001.
MOUFFE, Ch., «Deconstrucción, pragmatismo y la política de la democracia», en Ch. Mouffe (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo,* Buenos Aires, Paidós, 2002.
MOUGAN, J. C., *Acción y racionalidad. Actualidad de la obra de John Dewey,* Universidad de Cádiz, 2000.
MUGUERZA, J., *Desde la perplejidad,* Madrid, FCE, 1995.
NANCY, J. L., *La comunidad desobrada,* Madrid, Arena Libros, 2001.
NIETZSCHE, F., *Aurora,* Madrid, Edaf, 1996.
— *La genealogía de la moral,* Madrid, Alianza, 1996.
— *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* Madrid, Tecnos, 1996.
— *Segunda Consideración Intempestiva,* Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
— *La gaya ciencia,* Madrid, Edaf, 2002.
PANEA, J. M., «Una ética sin obligaciones universales. Rorty y los derechos humanos», *Isegoría,* 22, 2000.
PEÑALVER, P., «Archeology, History, Deconstrution. Foucault's Thought and the Philosophical Experience», en R. Miguel-Alfonso y S. Caporale-Bizzini (eds.), *Reconstructing Foucault,* Ámsterdam, Rodopi, 1994.
PIA LARA, M., *La democracia como proyecto de identidad ética,* Barcelona, Anthropos, 1992.
PIAGET, J., *El estructuralismo,* Buenos Aires, Prometeo, 1968.
POTTE-BONNEVILLE, M., *Michel Foucault, l'inquietude de l'histoire,* París, PUF, 2004.
RAWLS, J., *Teoría de la justicia,* Madrid, FCE, 1978.
— «Kantian constructivism in moral theory», *Journal of Philosophy,* 88, 1980.
— «Justice as fairness: political not metaphysical», *Philosophy and Public Affairs,* 14, 1985.
RAYNAU, Ph., «La folie à l'âge démocratique», *Esprit,* noviembre, 1993.
RENAUT, A., *Libéralisme politique et pluralisme culturel,* París, Pleins Feux, 1999.
REVEL, Jacques, «Foucault et les historiens», *Le Magazine Littéraire,* París, 101, 1975.
— «Machines, stratégies, conduites: ce qu'entendent les historiens», en VV. AA., *Au risque de Foucault,* París, Centre Georges Pompidou, 1997, pp. 109-127.
REVEL, Judith, *La Notion de Sujet dans l'œuvre de Michel Foucault: genèse et détours,* tesis de doctorado, Université de París I, dirigida por P. Macherey, 1988.
— «Sur l'Introduction à Biswanger (1954)», en L. Giard (ed.), *Michel Foucault. Lire l'œuvre,* Grenoble, Jêrome Millan, 1992.
— «Foucault et la littérature: histoire d'une disparition», *Le Débat,* 79, París, 1994.
— «La pensée verticale», en F. Gros (ed.), *Le Courage de la Vérité,* París, PUF, 2002.

REVEL, Judith, *Michel Foucault. Expériences de la pensée,* París, Bordas, 2005.
RISSER, J., «Rorty's Pragmatism as Hermeneutic Praxis», en *Modern Schoolman,* 63, 1986.
RODRÍGUEZ GARCÍA, J. L., *Critica de la razón posmoderna,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.
RORTY, R., «Carta a Foucault, 3 de diciembre de 1980», Archivo del IMEC.
— «Carta a Foucault, 28 de abril de 1981», Archivo del IMEC.
— «Beyond Nietzsche and Marx», *London Review of Books,* vol. 3, 1981.
— «Hermeneutics, General Studies, and Teaching», *Synergos,* 2, 1982.
— «La filosofía y el espejo de la naturaleza», Madrid, Cátedra,1983.
— «Solidarity or Objectivity», en *Post-analitycal Philosophy,* Nueva York, Columbia University Press, 1985.
— «From logic to language to play», *Proceedings and Andresses of the American Philosophical Association,* 59, 1986.
— «Thugs and Theorists: a Reply to Bernstein», *Political Theory,* vol. 15, 4, noviembre 1987.
— «Foucault et l'épistémologie», en D. Couzens (ed.), *Foucault: lectures critiques,* Bruselas, DeBeck, 1989.
— *El giro lingüístico,* Barcelona, Paidós, 1990.
— *Contingencia, ironía y solidaridad,* Barcelona, Paidós, 1991.
— «Réponse à Jacques Bouveresse», en J. P. Cometti (ed.), *Lire Rorty,* París, L'Éclat, 1992.
— *Heidegger y otros pensadores contemporáneos,* Barcelona, Paidós, 1993.
— *Consecuencias del Pragmatismo,* Madrid, Tecnos, 1996.
— «Paroxysms and politics», en R. Boyers (ed.), *The new Salmagundi Reader,* Syracuse University Press, 1996.
— *Objetivismo, relativismo y verdad,* Barcelona, Paidós, 1996.
— *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo,* México, FCE, 1997.
— *Pragmatismo y política,* Barcelona, Paidós, 1998.
— *Forjar nuestro país,* Barcelona, Paidós, 1999.
— *El pragmatismo, una versión,* Barcelona, Ariel, 2000.
— *Verdad y progreso,* Barcelona, Paidós, 2000.
— «Et Nietzsche vint en Amérique», en *Magazine Littéraire,* n.º extraordinario, 3, 2001.
— *Filosofía y futuro,* Barcelona, Gedisa, 2004.
— «Entrevista a Rorty. Entre liberalismo y democracia», *Astrolabio,* Barcelona, n.º 0, Universidad de Barcelona, 2005.
— *Cuidar la libertad,* Madrid, Trotta, 2005.

ROUSSELL, R., *Cómo escribí algunos libros míos,* Barcelona, Tusquets, 1973.
ROY, O., «L'engime du soulèvement. Foucault et l'Iran», *Vacarme,* 29, París, 2004.
SÁEZ RUEDA, L., «Lo indisponible y el discurso», *Revista de la Universidad Complutense,* 18, volumen X, Madrid, 1997.
SANDEL, M. J., *Liberalism and the Limits of Justice,* Nueva York, Cambridge University Press, 1982.
SARTRE, J. P., *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination,* París, Gallimard, 1940.
— «Sartre répond», *L'Arc,* 30, París, 1966.
SAUQUILLO, J., *Michel Foucault. Una filosofía de la acción,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
SAWICKI, J., «Le féminisme et Foucault en Amérique du Nord: convergence, critique, possibilité», en D. Franche (ed.), *Au risque de Foucault,* París, Centre Pompidou, 1997.
SCHIMD, W., «De l'éthique comme esthétique de l'existence», *La Magazine Littèraire,* 325, octubre 1994.
— *En busca de un nuevo arte de vivir,* Valencia, Pre-textos, 2002.
SCHMITT, C., *El concepto de lo político,* Madrid, Alianza, 1998.
SLOTERDIJK, P., *Normas para el parque humano,* Madrid, Siruela, 2000.
STOEKL, A., *Agonies of the intelectual,* Minesota, University of Minesota, 1995.
SWAIN, G., *Dialogue avec l'insensé. À la recherche d'une autre histoire de la folie,* París, Gallimard, 1994.
TENZER, N., *La Société dépolitisée,* París, PUF, 1990.
TRÍAS, E., *Filosofía y carnaval,* Barcelona, Anagrama, 1973.
VALLESPIN, F., *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nicick y James Buchanan,* Madrid, Alianza Editorial, 1985.
VATTIMO, G., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna,* Barcelona, Gedisa, 1987.
VÁZQUEZ GARCÍA, F., *Foucault y los historiadores,* Cádiz, Servicio de Publicaciones Univ. de Cádiz, 1987.
VEYNE, P., *Cómo se escribe la historia,* Madrid, Alianza, 1984.
— «È possibile una morale per Foucault?», *Aut Aut,* 208, Milán, 1985.
WARNKE, G., «Rorty's Democratic Hermeneutics», en Charles Guignon y David R. Hiley (eds.), *Richard Rorty. ContemporaryPhilosophy,* Cambridge, University Press, 2003.
WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas,* Barcelona, Crítica, 1988.
YACINE, J. L., *La Folie à l'Âge démocratique ou l'après Foucault,* París, Théétète, 2004.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS 9

INTRODUCCIÓN GENERAL 11

PRIMERA PARTE: FOUCAULT 23

1. Invitación a Foucault 27
2. El concepto de experiencia: definición y desarrollo 33
3. La consolidación del concepto de experiencia 41
4. La genealogía: desdecir el presente 67
5. El despliegue de la ontología del presente 95
   5.1. Análisis del saber 99
   5.2. El poder 118
   5.3. La subjetividad 135
6. La politización de la filosofía 151

SEGUNDA PARTE: RORTY 159

7. Invitación a Rorty 163
8. Entre Trotsky y las orquídeas 167
9. La ontología de la contingencia en sus desarrollos público y privado 201
   9.1. La contingencia del lenguaje 206
   9.2. Contingencia pública y privada 215
   9.3. La ontología de la contingencia y el presente 225
10. El giro pragmático 233

11. El giro político de la filosofía 255
12. Una ética sentimental: el humanitarismo 275

TERCERA PARTE: FOUCAULT Y RORTY 285

13. Foucault y Rorty 289
14. La cuestión del intelectual 305
14.2. La intervención social del intelectual 320
14.3. Intelectual resistente contra ironista desertor 331

BIBLIOGRAFÍA 341

Este libro
se terminó de imprimir
en los talleres GAMBON Gráfico, de Zaragoza,
el día 21 de junio de 2010

Este libro plantea un análisis de las consecuencias políticas y antropológicas de la filosofía contemporánea, tomando a M. Foucault y a R. Rorty como símbolos de dos épocas opuestas que han marcado la dirección y el sentido de la filosofía, la crítica y la política, cubriendo así el camino que separa la filosofía resistente propia de la época del Mayo francés de la deserción política actual. La preocupación por el lugar del intelectual en el presente, de la crítica y del pensamiento es la línea central de un libro que propone una lectura experiencial de la obra de Foucault y una lectura política de la deserción rortyana para acabar centrando la reflexión crítica en el aquí y el ahora.

Humanidades

ISBN 978-84-15031-02-4